50 grandi idee di filosofia

Ben Dupré

edizioni Dedalo

Il cervello in una vasca
La caverna di Platone
Il velo della percezione
Cogito ergo sum
Ragione ed esperienza
La teoria tripartita della conoscenza
Il problema mente-corpo
Cosa si prova ad essere un pipistrello?
Il test di Turing
La nave di Teseo
Le altre menti
La ghigliottina di Hume
La carne di un uomo...
La teoria del comando divino
La teoria del buu/urrà
Fini e mezzi
La macchina dell'esperienza
L'imperativo categorico
La regola aurea
Atti e omissioni
Pendii scivolosi
Più del dovuto
La sfortuna rende peggiori?
L'etica della virtù
Gli animali provano dolore?
Gli animali hanno diritti?
Forme di argomentazione
Il paradosso del barbiere
La fallacia del giocatore
Il paradosso del sorite
Il re di Francia è calvo
Lo scarafaggio nella scatola
Scienza e pseudoscienza
Slittamenti di paradigma
Il rasoio di Ockham
Cos'è l'arte?
La fallacia intenzionale
L'argomento teleologico
L'argomento cosmologico
L'argomento ontologico
Il problema del male
La difesa del libero arbitrio
Fede e ragione
Libertà positiva e negativa
Il principio della differenza
Leviatano
Il dilemma del prigioniero
Teorie della pena
Terra, scialuppa di salvataggio
La guerra giusta

Vi è mai capitato di stare svegli tutta la notte, assillati da pensieri del tipo: come facciamo ad essere sicuri della realtà del mondo esterno? Forse non siamo altro che cervelli senza corpo, fluttuanti in una vasca, in balìa dei capricci di qualche scienziato pazzo... Questo tormentoso interrogativo e i tanti altri ad esso simili – dal problema dell'esistenza di altre menti alla nave di Teseo, dal rasoio di Ockham al paradosso del barbiere – sono stati oggetto di riflessione e congetture filosofiche da Platone a Putnam. Attraverso 50 brevi saggi, accessibili nel contenuto e brillanti nella scrittura, Ben Dupré introduce e spiega questioni cruciali relative a conoscenza, coscienza, identità, etica, giustizia, linguaggio, senso ed estetica: si tratta di questioni che hanno sempre animato il dibattito filosofico, dagli antichi Greci ad oggi.

Una perfetta introduzione alla filosofia occidentale con un approccio demistificante e divertente: il dono accattivante di uno scrittore che sa comunicare al grande pubblico anche i concetti più complessi e i problemi più provocatori.

Dopo gli studi classici all'Exeter College di Oxford, Ben Dupré intraprende la sua carriera in ambito editoriale. È stato responsabile dei testi di consultazione per ragazzi presso la Oxford University Press dal 1993 al 2004 e ha maturato un'esperienza più che ventennale nella scrittura divulgativa. Dotato musicista di arpicordo e viola da gamba, vive a North Oxford con la sua famiglia.

50 grandi idee di filosofia

Ben Dupré

edizioni Dedalo

Introduzione

Per gran parte della sua lunga storia, la filosofia ha avuto a che fare con individui pericolosi, armati di idee altrettanto pericolose. A causa delle loro teorie ritenute sovversive, Descartes, Spinoza, Hume e Rousseau, per ricordarne solo alcuni, sono stati minacciati in vario modo, ora colpiti da scomunica, ora costretti a rinviare la pubblicazione delle proprie opere, ora privati della possibilità di avanzamenti professionali, ora esiliati. Si può inoltre citare l'episodio a tutti noto dello stato ateniese, che considerò l'influenza di Socrate così perniciosa da condannarlo a morte. Al giorno d'oggi, non sono molti i filosofi ad essere giustiziati per le loro opinioni, e ciò ci dimostra, in modo preoccupante, come sia venuto meno il senso del pericolo.

La filosofia è attualmente considerata la disciplina accademica per eccellenza, e i suoi cultori sono dipinti come asserragliati nelle loro torri d'avorio, distaccati dai problemi della vita reale. Questa caricatura è per molti aspetti lontana dal vero; le domande della filosofia sono probabilmente sempre profonde, spesso difficili, ma certo sono anche *importanti*. La scienza, per esempio, ha la capacità di offrirci giocattoli meravigliosi, dai bebè su misura ai cibi geneticamente modificati, ma sfortunatamente non ha fornito – e non può fornire – il libro delle istruzioni. Per decidere ciò che *dovremmo* fare, e non ciò che *possiamo* fare, dobbiamo rivolgerci alla filosofia. Talvolta i filosofi sono trascinati dal semplice piacere di ascoltare i propri cervelli in funzione (cosa che, di fatto, può essere divertente), ma più spesso accade che essi facciano chiarezza su domande che dovrebbero interessare tutti. Sono esattamente queste le domande che il nostro libro vuole indagare e comprendere.

In occasioni come questa gli autori, di consuetudine, riservano ad altri gran parte del merito e a se stessi le responsabilità in negativo; una consuetudine, forse, ma stranamente illogica (poiché merito e biasimo vanno sicuramente congiunti), così da risultare difficilmente encomiabile in un libro di filosofia. Pertanto, secondo lo spirito di P.G. Wodehouse, che ha dedicato *Il cuore di un paranoico* a sua figlia, «senza la cui immancabile partecipazione e il cui incoraggiamento il mio libro sarebbe stato terminato nella metà del tempo», è per me un piacere assegnare ad altri almeno parte del merito. In particolare, sono lieto di riconoscere il mio debito nei confronti di Keith Mansfield, editor sempre zelante e di buon umore, a cui devo tutte le linee del tempo e gran parte delle citazioni. Desidero inoltre ringraziare il mio editore, Richard Milbank, per la sua indefessa fiducia e il suo sostegno. E il mio più grande ringraziamento va a mia moglie Geraldine e alle figlie Sophie e Lydia, senza la cui immancabile partecipazione...

01 Il cervello in una vasca

«Immagina un essere umano che sia stato sottoposto a un'operazione da parte di uno scienziato malvagio. Il cervello dell'uomo è stato estratto dal corpo e collocato in un recipiente di sostanze nutritive che lo mantengono in vita. Le terminazioni nervose sono state collegate a un computer superscientifico, in grado di procurare l'illusione che tutto sia perfettamente normale. Sembra che ci siano persone, oggetti, il cielo, ecc.; ma, di fatto, tutto ciò che quell'uomo sta sperimentando è il risultato di impulsi elettrici che viaggiano dal computer alle terminazioni nervose».

Uno scenario da incubo: materiale per un romanzo di fantascienza. Forse, ma è esattamente ciò che diremmo se fossimo cervelli in una vasca! Il nostro cervello potrebbe essere in una vasca piuttosto che in un cranio, eppure ogni nostra esperienza corrisponderebbe esattamente a ciò che proveremmo vivendo come corpo reale in un mondo reale. Il mondo attorno a noi – la nostra sedia, il libro nelle nostre mani, le nostre stesse mani – potrebbe allora essere interamente parte dell'illusione, dei pensieri e delle sensazioni introdotte nel nostro cervello disincarnato dal computer superpotente dello scienziato.

Probabilmente non crediamo di essere un cervello immerso in una vasca e, come noi, gran parte dei filosofi non lo crede. Ma non è necessario crederlo, basta semplicemente ammettere di non poter essere certi di non esserlo. Il problema è che, se davvero fossimo cervelli in una vasca (e non possiamo escludere tale possibilità), tutte le cose che pensiamo di conoscere sul mondo sarebbero false. E se questo è *possibile*, di fatto non conosciamo assolutamente nulla. La sola possi-

linea del tempo

circa 375 a.C. La caverna di Platone

1637 Il problema mente-corpo

bilità basta infatti, di per sé, a minare la nostra rivendicazione a conoscere il mondo esterno. C'è dunque una scappatoia dalla vasca?

Origine della vasca Il racconto moderno del cervello nella vasca, come è appena stato descritto, fu proposto dal filosofo americano Hilary Putnam nel suo libro del 1981 *Ragione, verità e storia*, ma l'origine di questa idea è ben più remota. L'esperimento sul pensiero fatto da Putnam è essenzialmente una versione aggiornata di una storia horror del XVII secolo – quella del demone maligno (*malin génie*) evocato dal filosofo francese René Descartes, nel 1641, nelle sue *Meditazioni sulla filosofia prima*.

Fine di Descartes era quello di ricostruire l'edificio della conoscenza umana su fondamenta incrollabili, e per questo adottò il «dubbio metodico», liquidando cioè qualunque credenza fosse suscettibile del minimo grado di incertezza. Dopo aver illustrato l'inaffidabilità dei nostri sensi e la confusione creata dai sogni, Descartes spinse all'estremo l'esercizio del dubbio:

«Supporrò dunque... che un qualche genio maligno, sommamente potente e astuto, abbia impiegato tutte le sue energie per ingannarmi. Crederò che il cielo, l'aria, la terra, i colori, le figure, i suoni e tutte le cose del mondo siano semplicemente l'inganno dei sogni con cui egli ha teso trappole alla mia credulità».

Cultura popolare

Idee come quella del cervello in una vasca sono risultate così stimolanti e suggestive da generare numerose traduzioni di quello scenario nell'immaginario popolare.
Una delle più famose fu il film *Matrix* del 1999, in cui un hacker di nome Neo (interpretato da Keanu Reeves) scopre che l'America del 1999 è, di fatto, una simulazione virtuale creata da un'intelligenza cyber malvagia, e che lui e gli altri esseri umani sono mantenuti in vita entro capsule piene di liquido, collegate a un enorme computer. Il film rappresenta un'elaborazione drammatica dello scenario del cervello in una vasca e ne riproduce gli elementi essenziali. Il successo e il forte impatto di *Matrix* testimoniano la forza delle argomentazioni scettiche estreme.

Tra le macerie delle vecchie credenze e opinioni, Descartes scorge un solo granello di certezza – il *cogito* – sulla cui base (apparentemente) sicura comincia il suo impegno di ricostruzione.

Sfortunatamente per Putnam e Descartes, sebbene entrambi ricoprano talvolta il ruolo dell'avvocato del diavolo, adottando un atteggiamento scettico per sconfiggere lo scetticismo, molti filosofi sono stati colpiti dalla loro abilità nel predisporre la trappola scettica più che dai loro successivi tentativi di liberarsene. Facendo appello alla sua stessa teoria causale del senso, Putnam tenta di argomentare che lo scenario del cervello in una vasca è incoerente, ma riesce al massimo a mostrare che un cervello immerso in una vasca non potrebbe formulare il pensiero di essere un cervello in una vasca. Di fatto, egli dimostra che la condizione del cervello immerso è invisibile e indescrivibile dall'interno, ma non è sicuro che questa vittoria semantica (se lo è) riesca a risolvere il problema in relazione alla conoscenza.

L'argomento della simulazione

La gente comune può essere tentata di respingere le terribili conclusioni dello scettico, ma non si dovrebbe essere troppo avventati. Un argomento ingegnoso, recentemente escogitato dal filosofo Nick Bostrom, suggerisce che è altamente probabile che stiamo già, di fatto, vivendo in una simulazione al computer!
Basta considerare...

È verosimile che in futuro la nostra civiltà raggiungerà un livello tecnologico tale da poter creare simulazioni incredibilmente raffinate della mente umana e dei mondi da essa abitabili. Saranno necessarie risorse relativamente ridotte per creare tali mondi simulati: un solo computer portatile del futuro potrebbe rappresentare la casa per migliaia o milioni di menti, cosicché, con ogni probabilità, le menti simulate supereranno di gran lunga per numero quelle biologiche. Le esperienze delle menti biologiche e di quelle simulate saranno indistinguibili e, pur pensando entrambe di non essere simulate, queste ultime (che saranno le più numerose) di fatto si sbaglieranno. Esprimiamo l'argomento in termini ipotetici, ma chi può dire che questo «futuro» non si sia già avverato – che, cioè, non sia già stata raggiunta una tale competenza informatica e tali menti non siano già simulate? Naturalmente, noi riteniamo di non essere menti simulate da un computer e che vivono in un mondo simulato, e pensiamo a tale ipotesi come a un tributo all'alta qualità dell'ingegneria informatica. Seguendo però la logica dell'argomento di Bostrom, è molto probabile che la nostra supposizione sia errata!

Scetticismo In generale, il termine «scettico» viene applicato a persone che sono inclini a dubitare di credenze comunemente accettate o che diffidano abitualmente degli altri e delle loro idee. In questo senso, lo scetticismo può essere caratterizzato come una salutare e spregiudicata tendenza a verificare e indagare le credenze comuni. Una tale condizione della mente è, in genere, un'utile salvaguardia contro la credulità, ma può talvolta capovolgersi nella tendenza a dubitare di tutto senza motivo. D'altra parte, che sia bene o male, l'essere scettico nel senso comune del termine è ben diverso dall'esserlo in senso filosofico.

‹Il computer è così intelligente che la vittima può persino credere di essere comodamente seduta mentre legge queste stesse parole sull'ipotesi, divertente ma del tutto assurda, che vi sia uno scienziato malvagio che rimuove i cervelli dal corpo e li colloca in una vasca piena di sostanze nutritive.›

Hilary Putnam, 1981

Lo scettico della filosofia non afferma di non sapere nulla – non ultimo perché farlo risulterebbe ovviamente autocontraddittorio (una cosa che non potremmo sapere è di non sapere nulla). Piuttosto, l'atteggiamento scettico consiste nello sfidare il nostro diritto a rivendicare una conoscenza. Pensiamo di sapere molte cose, ma come possiamo difendere tale asserzione? Quali ragioni possiamo addurre per giustificare una particolare rivendicazione di conoscenza? La nostra presunta conoscenza del mondo è basata su percezioni ottenute tramite i sensi, generalmente mediate dal nostro uso della ragione. Ma tali percezioni non sono sempre soggette alla possibilità dell'errore? Possiamo mai essere sicuri di non trovarci sotto l'effetto di un'allucinazione o nella condizione del sogno, o che la nostra memoria non ci stia ingannando? Se l'esperienza del sogno è indistinguibile da quella della veglia, non possiamo mai essere certi che qualcosa che pensiamo esistente, di fatto esista nella realtà, o che ciò che riteniamo vero, di fatto *sia* vero. Tali preoccupazioni, portate all'estremo, conducono ai demoni maligni e ai cervelli in una vasca...

L'epistemologia è l'ambito della filosofia che si occupa della conoscenza, cioè di determinare cosa sappiamo, come lo sappiamo, identificando le condizioni da soddisfare affinché qualcosa abbia valore di conoscenza. Così concepita, l'epistemologia può essere vista come una risposta alla sfida scettica, e la sua storia come una serie di tentativi di sconfiggere lo scetticismo. Sono in molti a pensare che i filosofi successivi a Descartes non abbiano avuto più successo di lui nel vanificare gli attacchi scettici. La preoccupazione che, alla fine, non vi sia una sicura via di scampo all'incubo della vasca continua a gettare un'ombra inquietante sulla filosofia.

idea chiave
Sei un cervello immerso in una vasca?

02 La caverna di Platone

Immagina di essere stato imprigionato per tutta la vita in un'oscura caverna. Mani e piedi sono incatenati e la testa è bloccata in modo che tu possa solo guardare la parete di fronte a te. Dietro di te vi è un fuoco che brucia, tra te e il fuoco un sentiero su cui i tuoi rapitori trasportano statue e oggetti di ogni tipo. Le ombre riflesse da questi oggetti sulla parete sono le sole cose che tu e i tuoi compagni prigionieri abbiate mai visto, tutto ciò a cui abbiate mai pensato e di cui abbiate parlato.

Tra le numerose metafore e analogie usate dal filosofo greco Platone, la più nota è probabilmente l'allegoria della caverna, nel settimo libro della *Repubblica*, opera monumentale in cui vengono indagati la forma dello Stato ideale e il suo reggitore perfetto, il re filosofo. Platone giustifica la propria scelta di affidare ai filosofi le redini del governo attraverso uno studio dettagliato della verità e della conoscenza, ed è in tale contesto che ricorre all'allegoria della caverna.

La concezione platonica della conoscenza e dei suoi oggetti è complessa e stratificata, come risulta chiaro dallo sviluppo dell'allegoria.

Supponiamo ora che il prigioniero venga liberato dalle catene e possa camminare nella caverna. Abbagliato inizialmente dal fuoco, riuscirà gradualmente a vedere in modo appropriato la situazione della caverna e a comprendere l'origine delle ombre che prima aveva ritenuto reali. Infine potrà abbandonare la caverna e muoversi nell'assolato mondo esterno, dove vedrà la pienezza della realtà illuminata dall'oggetto più luminoso dei cieli, il Sole.

linea del tempo

circa 375 a.C.
La caverna di Platone

1644
Cogito ergo sum

La caverna L'interpretazione della caverna platonica è stata discussa a lungo e nei dettagli, ma il significato generale è piuttosto chiaro. La caverna rappresenta «il regno del divenire», cioè il mondo visibile della nostra esperienza quotidiana, dove ogni cosa è imperfetta e in costante cambiamento. I prigionieri incatenati, che simboleggiano le persone comuni, vivono nel regno della congettura e dell'illusione, mentre l'ex prigioniero, libero ora di vagare nella caverna, raggiunge la più accurata visione possibile della realtà entro un mondo di percezioni e di esperienze eternamente mutevoli. Al contrario, il mondo esterno alla caverna rappresenta «il regno dell'essere», regno intellegibile della verità popolato dagli oggetti della conoscenza, perfetti, eterni e immutabili.

❛ Guardate! Esseri umani che vivono sotto terra... Come noi, essi vedono solo la propria ombra, o l'ombra l'uno dell'altro, che il fuoco proietta sulla parete opposta della grotta. ❜

Platone, circa 375 a.C.

La teoria delle Idee Nella filosofia di Platone, ciò che è conosciuto deve essere non solo vero, ma anche perfetto e immutabile. Niente nel mondo empirico, rappresentato dalla vita dentro la caverna, corrisponde a questa descrizione: una persona alta è bassa vicino a un albero; una mela che sembra rossa a mezzogiorno risulta nera all'imbrunire, e così via. Poiché niente nel mondo empirico è oggetto di vera conoscenza, Platone ritiene che debba esserci un altro regno (il mondo esterno alla caverna) di entità perfette e immutabili che egli chiama «Idee» (o «Forme»): così, per esempio, è imitando o copiando l'Idea di

Amore platonico

L'immagine alla quale Platone è oggi più frequentemente associato – il cosiddetto «amore platonico» – discende naturalmente dal netto contrasto, descritto nell'allegoria della caverna, tra il mondo dell'intelletto e quello dei sensi. L'idea per cui il tipo più perfetto di amore comporti un'espressione non fisica, ma intellettuale, trova però la sua formulazione classica in un altro famoso dialogo platonico, il *Simposio*.

Giustizia che tutte le singole azioni giuste risultano giuste. Come viene suggerito nell'allegoria della caverna, vi è una gerarchia tra le Idee, al di sopra delle quali vi è l'Idea di Bene, rappresentata dal Sole, che conferisce alle altre il loro senso ultimo ed è fondamento della loro esistenza.

Il problema degli universali La teoria platonica delle Idee e la dottrina metafisica che la sostiene possono sembrare strane ed eccessivamente complesse, ma il problema che esse cercano di affrontare – il cosiddetto «problema degli universali» – è stato fin d'allora, in un modo o nell'altro, un tema dominante della riflessione filosofica. Nel Medioevo si combatte una vera e propria battaglia filosofica tra realisti (o platonici), per i quali gli universali, come bianchezza, altezza, ecc., esistono indipendentemente dalle singole cose bianche o alte, e nominalisti, per i quali gli universali non sono che semplici nomi o etichette assegnati agli oggetti per rendere evidenti particolari analogie tra di essi.

La stessa distinzione, generalmente espressa in termini di realismo e anti-realismo, risuona ancora nelle sue linee essenziali in numerosi ambiti della filosofia moderna. Così, un realista ritiene che vi siano nel mondo entità «ester-

Nella cultura popolare

Una chiara eco dell'allegoria platonica della caverna è contenuta negli scritti di C.S. Lewis, l'autore delle sette storie fantastiche che, nell'insieme, formano *Le cronache di Narnia*. Alla fine dell'ultimo libro, *L'ultima battaglia*, i bambini al centro della storia assistono alla distruzione di Narnia ed entrano nella terra di Aslan, un paese meraviglioso che contiene tutto ciò che di meglio vi era nella vecchia Narnia e nell'Inghilterra che essi ricordano. I bambini scoprono infine di essere morti e di essere passati attraverso la «Terra delle Ombre», che altro non era se non una pallida imitazione del mondo eterno e immutabile in cui ora essi abitano. Nonostante l'ovvio messaggio cristiano qui contenuto, è chiara l'influenza di Platone: si tratta di uno degli infiniti esempi dell'enorme (e spesso imprevisto) impatto esercitato dal filosofo greco sulla cultura, la religione e l'arte dell'Occidente.

ne» – oggetti fisici, fatti etici, proprietà matematiche – che esistono indipendentemente dalla nostra conoscenza o esperienza delle stesse. In opposizione a questa prospettiva, altri filosofi, noti come antirealisti, propongono teorie che stabiliscono un legame interno e necessario tra ciò che è noto e la nostra conoscenza di esso. I termini essenziali di tale dibattito furono posti circa 2000 anni fa da Platone, uno dei primi e più convinti realisti.

In difesa di Socrate Nella sua allegoria della caverna, Platone intende fare qualcosa di più che chiarire la propria specifica dottrina sulla realtà e sulla nostra conoscenza, come si evince dalla parte finale del racconto: risalito nel mondo esterno e riconosciuta la natura della verità ultima e della realtà, il prigioniero liberato è ansioso di rientrare nella caverna e affrancare dall'inganno i suoi ex compagni immersi nelle tenebre. Abituatosi però alla luce accecante del mondo esterno, dapprima egli incespica nell'oscurità della caverna ed è considerato un folle da coloro che sono ancora prigionieri. Essi pensano che il suo viaggio l'abbia rovinato; non vogliono ascoltarlo e, nel caso insista, possono persino cercare di ucciderlo. Platone allude con ciò alla condizione tipica del filosofo, ridicolizzato e rifiutato qualora tenti di illuminare le persone comuni, guidandole sulla via della conoscenza e della saggezza. In particolare, Platone pensa al destino del suo maestro Socrate (suo portavoce nella *Repubblica* così come nella maggior parte dei dialoghi platonici), che rifiutò per tutta la vita di moderare il proprio insegnamento filosofico e fu infine, nel 399 a.C., condannato a morte dallo stato ateniese.

idea chiave

La conoscenza terrena non è altro che ombra

03 Il velo della percezione

Come facciamo a vedere (e udire e odorare) il mondo? La maggior parte di noi suppone, in maniera acritica, che gli oggetti fisici che ci circondano siano più o meno così come li percepiamo, ma rispetto a questa comune idea vi sono problemi che hanno portato molti filosofi a chiedersi se, di fatto, osserviamo il mondo esterno direttamente. Dal loro punto di vista, abbiamo un accesso diretto solo a «idee», «impressioni» o (con terminologia moderna) «dati sensibili». Nel XVII secolo il filosofo inglese John Locke si servì di una celebre immagine per spiegare proprio questa intuizione: l'intelletto umano, secondo la sua definizione, è come «un ripostiglio interamente isolato dalla luce, nel quale siano state lasciate solo alcune piccole aperture per consentire l'ingresso di similitudini visibili del mondo esterno, o idee delle cose esterne».

Vi è però un piccolo ostacolo alla concezione di Locke. Possiamo supporre che le idee che penetrano nel ripostiglio siano rappresentazioni piuttosto fedeli delle cose esterne, ma alla fine è necessaria un'inferenza per stabilire se le nostre rappresentazioni interne corrispondano perfettamente agli oggetti esterni, o viceversa a nessuno. Le nostre idee, che sono tutto ciò a cui abbiamo un accesso diretto, formano un impenetrabile «velo della percezione» tra noi e il mondo esterno.

linea del tempo

circa 375 a.C.

La caverna di Platone

Nel suo *Saggio sull'intelletto umano* del 1690, Locke fornì uno dei più completi resoconti di ciò che è noto come «modello rappresentazionale» della conoscenza. Qualsiasi modello di questo tipo, comportando la presenza di idee intermedie o dati sensibili, crea un dissidio tra noi e il mondo esterno, ed è proprio nella frattura così formatasi che si radica lo scetticismo di tipo gnoseologico. È solo ristabilendo un legame diretto tra osservatore e oggetto esterno che può essere squarciato il velo e sconfitto lo scettico. Ma se è così, dato che il modello causa questo tipo di problemi, perché adottarlo?

Qualità primarie e secondarie L'inaffidabilità delle nostre percezioni costituisce una parte importante dell'attacco scettico ai nostri enunciati gnoseologici. Il fatto che un pomodoro possa sembrare di un colore che varia dal rosso al nero a seconda delle condizioni di luce è usato dallo scettico per sollevare dubbi più ampi sui nostri sensi come mezzo affidabile per la

Il teatro cartesiano

In termini moderni, il modello di percezione fornito da Locke è definito «realismo rappresentativo», distinto da quello «ingenuo», o del senso comune, al quale noi tutti (e perfino i filosofi fuori servizio) aderiamo per gran parte del tempo. Entrambe le prospettive sono realiste in quanto si affidano a un mondo esterno che esiste indipendentemente da noi, ma è solo nella versione ingenua che l'essere rosso è pensato come semplice proprietà del pomodoro stesso. Benché Locke abbia fornito la formulazione classica della teoria, il modello rappresentazionale di percezione non ha avuto origine con lui; è talvolta sprezzantemente indicato come «teatro cartesiano», poiché in Descartes la mente è effettivamente un palco sul quale le idee (percezioni) sono viste da un osservatore interno (l'anima immateriale). Il fatto che l'osservatore interno, o «homunculus», sembri esso stesso richiedere un osservatore interno, e così via all'infinito, è solo una delle tante obiezioni sollevate contro la teoria. Nondimeno, nonostante tali critiche, il modello è rimasto altamente influente.

conoscenza. Locke sperava che a disarmare lo scettico fosse proprio un modello percettivo in cui idee interne e oggetti esterni fossero separati. Il suo argomento si fondava essenzialmente su un'ulteriore distinzione, quella tra qualità primarie e secondarie.

❛ Per nessuno la conoscenza può andare oltre l'esperienza. ❜
John Locke, 1690

Il rosso di un pomodoro non è una proprietà del pomodoro stesso, ma il prodotto dell'interazione di vari fattori, tra cui certe qualità fisiche del pomodoro, come consistenza e struttura della superficie, le peculiarità del nostro sistema percettivo e le condizioni ambientali che prevalgono nel momento dell'osservazione. Tali proprietà (o, piuttosto, non proprietà) non appartengono al pomodoro in quanto tale e sono dette «qualità secondarie».

Allo stesso tempo, un pomodoro ha alcune vere proprietà, come la sua grandezza e forma, che non dipendono dalle condizioni nelle quali esso è osservato né dall'esistenza di un osservatore. Queste sono le sue «qualità primarie», che spiegano e giustificano la nostra esperienza delle qualità secondarie. Diversamente dalle nostre idee delle qualità secondarie, quelle relative alle qualità primarie assomigliano fortemente, secondo Locke, agli oggetti fisici stessi e possono produrre conoscenza di tali oggetti. Per tale ragione, è con le qualità primarie che la scienza ha principalmente a che fare e, quanto alla sfida scettica, sono proprio le nostre idee di qualità primarie a costituire una prova contro il dubbio scettico.

«Così lo confuto»

Oggi la teoria immaterialista di Berkeley è vista come un metafisico *tour de force*, virtuosistico quando non eccentrico. Ironicamente, Berkeley considerava *se stesso* come il grande campione del senso comune. Dopo aver abilmente esposto i trabocchetti della concezione meccanicistica del mondo propria di Locke, egli propose una soluzione che a lui sembrò ovvia e che eliminò tutti i pericoli in gioco, bandendo sia le preoccupazioni scettiche sia quelle ateistiche. Sarebbe particolarmente irritante per Berkeley sapere che oggi il suo ruolo nell'immaginazione popolare è limitato alla famosa, per quanto incompresa, confutazione dell'immaterialismo da parte di Samuel Johnson, così come tramandata nella *Vita di Samuel Johnson* di Boswell: «Urtando il piede con grande forza contro una larga pietra [egli esclamò] "*Così* lo confuto"».

Nel ripostiglio di Locke Una delle prime critiche a Locke venne dal suo contemporaneo irlandese George Berkeley. Berkeley accettava il modello rappresentazionale di percezione secondo cui le idee sono gli oggetti immediati della percezione, ma riconosceva al tempo stesso che, lungi dallo sconfiggere gli scettici, la concezione di Locke rischiava di soccombere del tutto alla loro sfida. Chiuso nel suo ripostiglio, Locke non si troverebbe mai nella posizione di verificare se le sue presunte «similitudini» o «idee delle cose esterne» assomiglino davvero alle cose stesse. Egli non riuscirebbe mai a sollevare il velo e a guardare dall'altra parte, cosicché si troverebbe intrappolato in un mondo di rappresentazioni, mentre lo scettico dimostrerebbe vincente la propria accusa.

❛Vi è, di fatto, un'opinione stranamente diffusa tra gli uomini, quella secondo cui case, montagne, fiumi e tutti gli oggetti sensibili del mondo hanno un'esistenza naturale o reale distinta dal loro essere percepiti.❜

George Berkeley, 1710

Dopo aver lucidamente delineato i pericoli della posizione di Locke, Berkeley giunse a una conclusione straordinaria. Piuttosto che lacerare il velo nel tentativo di ricongiungerci con il mondo esterno, egli concluse invece che oltre il velo non vi è nulla con cui ricongiungersi! Per Berkeley, la realtà consiste unicamente nelle «idee» o sensazioni stesse. Ad esse, naturalmente, noi siamo già pienamente e propriamente collegati, cosicché i pericoli dello scetticismo risultano vanificati, ma a quale prezzo... la negazione del mondo fisico esterno!

Secondo la teoria idealista (o immaterialista) di Berkeley, «essere è essere percepito» (*esse est percipi*); ma in tal modo le cose cessano di esistere nel momento in cui smettiamo di guardarle. Berkeley accetta tale conseguenza, con un aiuto però a portata di mano: Dio. Ogni cosa nell'Universo è concepita in ogni istante nella mente di Dio, cosicché l'esistenza e la persistenza del mondo (non materiale) risultano garantite.

idea chiave
Cosa c'è oltre il velo?

04 Cogito ergo sum

Spogliato di ogni credenza che potesse ragionevolmente essere messa in dubbio, alla deriva in un mare di incertezze apparentemente senza fondo, Descartes cerca disperatamente un appiglio, un terreno saldo sul quale ricostruire l'edificio della conoscenza umana...

«Mi sono accorto che, mentre cercavo di pensare a ciò che è falso, era necessario che io, che stavo pensando, fossi qualcosa. E osservando che questa verità "penso, dunque sono" [*cogito ergo sum*] era così salda e sicura che tutte le stravaganti supposizioni degli scettici non riuscivano a scuoterla, ho deciso che potevo accettarla senza alcuno scrupolo come il principio primo della filosofia di cui ero in cerca».

‘Je pense, donc je suis.’

René Descartes, 1637

Così il francese Descartes giunse a pensare quello che è certamente il più famoso e, probabilmente, il più influente pensiero nella storia della filosofia occidentale.

Il dubbio metodico Descartes stesso era all'avanguardia nella rivoluzione scientifica che attraversò l'Europa nel XVII secolo, e il suo ambizioso progetto era quello di abbandonare gli stanchi dogmi del mondo medievale e di «fondare le scienze» sulla base più salda di tutte. A tal fine, adottò il suo rigoroso «dubbio metodico»: non contento di gettare la mela marcia (per usare la sua stessa metafora), Descartes svuota del tutto il barile, licenziando ogni credenza che sia soggetta anche al dubbio più lieve. In una svolta estrema del suo percorso, immagina un demone maligno intento solo a ingannarlo, cosicché neppure le verità apparentemente auto-evidenti della geometria e della matematica sono più certe.

linea del tempo

1637	1644	1690
Il problema mente-corpo	*Cogito ergo sum*	Il velo della percezione

Problemi del linguaggio

La ben nota espressione latina *cogito ergo sum* si trova nei *Principi della filosofia* (1644) di Descartes, mentre nel suo *Discorso sul metodo* (1637) ricorre la traduzione francese (*Je pense, donc je suis*) e nella sua opera più importante, *Le meditazioni*, non appare per nulla, almeno nella sua forma canonica. La tradizionale traduzione italiana «Penso dunque sono» non aiuta, in quanto la forza dell'argomentazione è messa in evidenza solo dalla forma continua del tempo presente, cosicché in contesti filosofici è meglio resa con «Sto pensando, dunque esisto».

È a questo punto – privato di tutto, persino del suo stesso corpo e dei sensi, delle altre persone, dell'intero mondo al di fuori di sé – che Descartes trova salvezza nel *cogito*. Per quanto deluso possa essere, per quanto il demone sia, a sua volta, determinato a ingannarlo, deve esserci qualcuno o qualcosa da deludere, qualcuno o qualcosa da ingannare. Anche se sbaglia su tutto il resto, non può dubitare del fatto che egli è lì, in quel momento, a pensare il pensiero di poter essere in errore. Il demone «non mi indurrà mai ad essere niente fintanto che io pensi di essere qualcosa... *io sono, io esisto*, è necessariamente vero ogniqualvolta sia suggerito da me o concepito dalla mia mente».

I limiti del *cogito* Una prima critica a Descartes, sollevata fin d'allora, è che egli inferisce troppo dal *cogito*, quando sarebbe autorizzato solo a concludere che vi sia un pensiero che pensa, non che è lui che sta facendo quel pensiero. Pur ammettendo che i pensieri presuppongano pensatori, si dovrà riconoscere la natura molto limitata di ciò che Descartes può fondare. Prima di tutto, il *cogito* è essenzialmente personale – il mio *cogito* vale solo per me, il tuo solo per te: certamente il demone ha il potere di ingannarmi nel pensare che tu stai pensando, e pertanto che tu esisti. In secondo luogo, il *cogito* è essenzialmente vincolato al presente: è perfettamente compatibile con esso il fatto che io cessi di esistere

Origini del *cogito*

Cogito ergo sum è uno dei più famosi motti filosofici, ma le sue origini precise non sono del tutto chiare. Sebbene sia inestricabilmente collegata a Descartes, l'idea che sta dietro il *cogito* è ben più antica. Già all'inizio del V secolo d.C., per esempio, sant'Agostino scrisse che possiamo dubitare di tutto, ma non del fatto che l'anima stia dubitando, e l'idea non era nata neppure con lui.

quando non sto pensando. In terzo luogo, l'«io» di cui viene stabilita l'esistenza è estremamente debole e sfuggente: io potrei non avere alcuna biografia o altra qualità che faccia in modo che io creda in me come *me*, e così mi troverei ancora completamente tra le grinfie del demone ingannatore.

Concludendo, l'«io» del *cogito* è un semplice istante dell'autocoscienza, una mera puntura di spillo isolata da tutto il resto, compreso il proprio passato. Pertanto, cosa potrà mai costruire Descartes su un fondamento così precario?

Ricostruire la conoscenza Descartes ha probabilmente scavato fino al fondo, ma il problema è capire se ha lasciato del materiale per cominciare la ricostruzione. In realtà, sembra aver posto l'ostacolo troppo in alto per poterlo saltare – almeno nel caso della prova del demone. Non appena il demone compare, il viaggio di ritorno diventa, in modo sorprendente (e preoccupante), rapidissimo. Ci sono due principali elementi di sostegno alla dottrina cartesiana della conoscenza: prima di tutto, Descartes sostiene che una caratteristica distintiva del *cogito* è la chiarezza con la quale possiamo accorgerci che così deve essere, e da ciò concludere con la regola generale secondo cui «le cose che concepiamo molto chiaramente e distintamente sono tutte vere». Come possiamo essere sicuri di questo? Grazie all'idea più chiara e distinta di tutte, la nostra idea di un Dio perfetto, onnipotente e onnisciente.

Dio è la fonte di tutte le nostre idee, e poiché è buono, non ci ingannerà; l'uso delle nostre capacità di osservazione e ragione, derivanti da Dio, ci condurrà alla verità, non alla falsità. Con l'arrivo di Dio, si ritirerà velocemente la marea dei nostri dubbi: il mondo viene così ripristinato e può prendere avvio il compito di ricostruire la nostra conoscenza su una solida base scientifica.

Dubbi che perdurano Pochi, in realtà, sono stati convinti da Descartes nel suo tentativo di risalire la voragine scettica che si era scavato da solo. Grande

> **‘… far ricorso alla veracità dell’Essere supremo per provare la veracità dei nostri sensi crea sicuramente un’inattesa circolarità.’**
>
> **David Hume, 1748**

attenzione ha attirato l’infame «circolo cartesiano» – l’uso evidente di idee chiare e distinte per provare l’esistenza di Dio, la cui bontà garantisce il nostro uso delle idee chiare e distinte. Quale che sia la forza di questo argomento (e non è affatto chiaro che Descartes sia caduto in una trappola così ovvia), è difficile condividere la sua fiducia nell’aver esorcizzato il demone con successo. Descartes non può negare, e non nega, il fatto che vi sia inganno; se seguiamo la sua regola generale, possiamo talvolta sbagliare nel pensare di avere un’idea chiara e distinta di qualcosa. Ma, ovviamente, non possiamo sapere se stiamo commettendo un tale errore, e se è così, la porta resta spalancata, ancora una volta, all’ingresso dello scetticismo.

Descartes è stato definito il padre della filosofia moderna, e a buon diritto può rivendicare questo titolo, ma non per la ragione che egli avrebbe voluto. Il suo obiettivo era quello di dissipare definitivamente i dubbi scettici, cosicché potessimo con fiducia dedicarci alla ricerca razionale della conoscenza, ma alla fine ebbe più successo nel sollevare tali dubbi che nel domarli. Generazioni successive di filosofi sono state trafitte dalla questione dello scetticismo, sempre al vertice delle priorità filosofiche dal giorno in cui Descartes l’ha posta.

idea chiave
Sto pensando, dunque esisto

05 Ragione ed esperienza

Come arriviamo a conoscere le cose? È soprattutto attraverso l'uso della ragione che acquisiamo la conoscenza, oppure è l'esperienza ottenuta attraverso i sensi a giocare il ruolo principale nel nostro modo di conoscere il mondo? Gran parte della storia della filosofia occidentale è stata contrassegnata dalla fondamentale opposizione tra ragione ed esperienza come princìpi fondativi della conoscenza. Si tratta, nello specifico, del principale pomo della discordia tra due percorsi filosofici estremamente influenti: razionalismo ed empirismo.

Tre distinzioni fondamentali Per comprendere cosa sia in gioco nel confronto fra teorie razionaliste ed empiriste, è utile considerare tre distinzioni fondamentali impiegate dai filosofi per chiarire le principali differenze.

A priori *versus* a posteriori Qualcosa è conoscibile a priori se può essere conosciuto senza riferimento all'esperienza, cioè senza alcuna investigazione empirica su come le cose sono di fatto nel mondo; «2 + 2 = 4» è conosciuto a priori, cioè non si ha bisogno di conoscere il mondo per stabilirne la verità. Al contrario, se è necessaria una ricerca, la conoscenza è solo a posteriori; per esempio, «il carbone è nero», se vera, è una verità a posteriori, cioè si ha bisogno di guardare un pezzo di carbone per verificarla.

linea del tempo

circa 350 a.C. — Forme di argomentazione

1670 — Fede e ragione

Analitico *versus* sintetico Una proposizione è analitica se non fornisce un'informazione aggiuntiva rispetto a quanto sia già contenuto nel significato dei termini coinvolti. La verità dell'enunciato «tutte le nubili sono non sposate» risulta evidente solo grazie alla conoscenza del significato delle parole usate e della loro relazione. D'altra parte, l'enunciato «tutte le nubili sono infelici» è di tipo sintetico, poiché mette insieme (sintetizza) diversi concetti, fornendo così un'informazione significativa o, come in questo caso, un'informazione errata. Per stabilire se l'enunciato sia vero oppure no, si dovrebbe indagare sullo stato mentale di ogni donna non sposata.

Necessario *versus* contingente Una verità necessaria è tale che non potrebbe essere diversamente: deve cioè essere vera in ogni circostanza e in tutti i mondi possibili. Una verità contingente è vera ma potrebbe non esserlo, se nel mondo le cose fossero andate diversamente. Per esempio, l'enunciato «moltissimi ragazzi sono cattivi» è contingente: può essere vero o meno, a seconda di come si comporta la maggioranza dei ragazzi. D'altra parte, se è vero che tutti i ragazzi sono cattivi e che Ludwig è un ragazzo, è necessariamente vero (in questo caso, è una questione di logica) che Ludwig sia cattivo.

Elementi kantiani

La distinzione analitico-sintetico ha la sua origine nell'opera del filosofo tedesco Immanuel Kant. Uno dei suoi obiettivi principali nella *Critica della ragion pura* è dimostrare che vi sono alcuni concetti o categorie del pensiero, come sostanza e causa, che non possiamo apprendere dal mondo, ma di cui abbiamo bisogno per comprenderlo. La riflessione principale di Kant si concentra sulla natura e sulla giustificazione di tali concetti e della conoscenza sintetica a priori che da essi deriva.

Sembra esserci un evidente allineamento tra queste distinzioni: così, a prima vista, una proposizione analitica, se vera, è necessaria ed è conosciuta a priori; e una proposizione sintetica, se vera, è contingente ed è conosciuta a posteriori. In realtà, le cose non sono così definite, e la principale differenza tra empiristi e razionalisti può essere colta attraverso il diverso modo in cui essi scelgono di schierare tali termini. Il compito dei razionalisti è infatti mostrare che vi sono enunciati sintetici a priori, cioè che si possono scoprire fatti significativi sul mondo per via razionale, non empirica. D'altra parte, il fine dell'empirista è spesso quello di mostrare che fatti apparentemente a priori, come quelli della matematica, sono in realtà analitici (si veda il riquadro in basso).

‘La matematica non ha piede su cui poggiare che non sia puramente metafisico.’
Thomas De Quincey, 1830

Alternative al fondazionalismo Razionalisti ed empiristi differiscono per molti aspetti, ma almeno su un punto concordano, sul fatto che vi sia una qualche base (ragione o esperienza) su cui è fondata la nostra conoscenza. Così, per esempio, David Hume, filosofo scozzese del XVIII secolo, può criticare Descartes per la sua chimerica ricerca di una rocciosa certezza razionale a partire dalla quale poter sostenere tutta la nostra conoscenza, inclusa la veridicità dei

Il campo di battaglia della matematica

Nel conflitto tra empirismo e razionalismo, l'ambito della matematica è stato il campo di battaglia in cui è avvenuto lo scontro più acceso. Per il razionalista, la matematica ha sempre offerto un paradigma di conoscenza, presentando un regno di oggetti astratti in cui le scoperte possono avvenire solo attraverso l'esercizio della ragione. Un empirista non può lasciare tale punto indiscusso; pertanto, è costretto a negare che i fatti matematici possano essere conosciuti in questo modo, o a mostrare che essi sono essenzialmente analitici o insignificanti. Quest'ultima tendenza si traduce di solito nel ragionamento, secondo cui i supposti oggetti astratti della matematica sono, di fatto, costrutti umani e il pensiero matematico è, alla sua radice, una questione di convenzione: alla fine vi è consenso, non scoperta; prova, non verità.

Rivalità in Europa

Storicamente, gli empiristi inglesi dei secoli XVII e XVIII – Locke, Berkeley e Hume – sono spesso schierati contro i loro «rivali» continentali, i razionalisti Descartes, Leibniz e Spinoza. Ma, come sempre accade, tali facili categorizzazioni trascurano molti particolari importanti. Descartes, l'archetipo di una parte, si mostra spesso ben disposto verso la ricerca empirica, mentre Locke, l'archetipo dell'altro schieramento, appare talvolta desideroso di dare spazio a una qualche forma di percezione intellettiva o intuizione, proprio come farebbero i razionalisti.

nostri sensi. Hume, però, non nega che vi sia un qualche fondamento, semplicemente nega che esso possa escludere l'esperienza comune e i sistemi naturali di credenza.

Pertanto, sia razionalismo sia empirismo sono essenzialmente fondazionalisti, ma esistono altri approcci che fanno a meno di questa assunzione preliminare. Un'influente alternativa è il coerentismo, per il quale la conoscenza è come un fitto intreccio di credenze, in cui ogni filo della trama si sostiene agli altri a formare un insieme coerente, o struttura. Eppure, si tratta di una struttura priva di una singola fondazione; da ciò lo slogan coerentista: «Ogni argomentazione necessita di premesse, ma non c'è nulla che sia la premessa di un'argomentazione».

idea chiave
Come facciamo a conoscere?

06 La teoria tripartita della conoscenza

«Uh oh, brutta piega», pensò Don appena vide l'odiosa figura scivolare accanto al lampione, e tutte le caratteristiche fin troppo note della sua faccia bestiale ben visibili sotto la luce gialla. «Dovevo immaginarlo che quel rifiuto d'uomo sarebbe riapparso qui. Bene, ora lo so...
Cosa stai aspettando, Eric? Se sei davvero un duro...».
Tutto concentrato sulla figura di fronte a sé, Don non aveva sentito i passi che si avvicinavano da dietro. E non si accorse di Eric, che assestò alla sua nuca il colpo fatale...

Dunque, Don sapeva davvero che Eric, il suo killer, era lì, nel vicolo, quella notte? Don certamente credeva che vi fosse, e la sua credenza si dimostrò corretta. Egli aveva ogni ragione per formarsi una tale credenza: non aveva idea che Eric avesse un gemello identico di nome Alec, e quel che vide chiaramente era un uomo indistinguibile da Eric sotto ogni aspetto.

La definizione platonica della conoscenza Intuiamo che Don non sapesse che Eric era presente in quel vicolo, sebbene Eric fosse lì, e Don credesse che lo fosse, e fosse all'apparenza perfettamente giustificato nel crederlo. Dicendo però questo, stiamo contravvenendo a una delle più venerate definizioni nella storia della filosofia.

linea del tempo

circa 350 a.C.
Forme di argomentazione

1781
Ragione ed esperienza

Nel dialogo *Teeteto*, Platone conduce un'indagine magistrale sul concetto di conoscenza. La conclusione raggiunta è che la conoscenza è «opinione vera accompagnata dal *logos*» (vale a dire, da una «spiegazione razionale» del perché l'opinione è vera) o, semplicemente, «opinione vera giustificata». La cosiddetta teoria tripartita della conoscenza può essere espressa, in modo più formale, come segue:

Una persona *S* conosce la proposizione *P* se e solo se:

1. *P* è vero
2. *S* crede che *P*
3. *S* è giustificato nel credere che *P*.

Secondo tale definizione (1), (2) e (3) sono le condizioni necessarie e sufficienti per la conoscenza. Le condizioni (1) e (2) sono state generalmente accettate senza grandi discussioni, poiché non si può conoscere ciò che è falso e si deve credere ciò che si afferma di conoscere. Pochi hanno messo in discussione il bisogno di una giustificazione appropriata, secondo quanto stabilito dalla condizione (3): se credi che Noggin vincerà il Kentucky Derby solo perché hai sorteggiato il suo nome da un elenco di cavalli in gara, non si riterrà che tu ne avessi conoscenza, anche nel caso in cui Noggin arrivi primo al traguardo. Si parlerà semplicemente di fortuna.

Gettier e il bastone fra le ruote Grande attenzione fu giustamente tributata al tipo preciso e al grado di giustificazione richiesti dalla terza condizione, ma il quadro generale della teoria tripartita è stato ampiamente accettato per circa 2500 anni. Poi, nel 1963, il filosofo americano Edmund Gettier mise con abilità un bastone fra le ruote del sistema. In un breve articolo Gettier fornì controesempi, simili nello spirito alla storia di Don, Eric e Alec, in cui qualcuno, pur formandosi un'opinione vera e giustificata (e dunque soddisfacendo alle tre condizioni poste dalla teoria tripartita), non conosceva ciò che si pensava dovesse conoscere.

Il problema esposto dagli esempi di Gettier è che, in alcuni casi, la giustificazione per avere un'opinione non è connessa nel giusto modo alla verità di quel-

l'opinione, cosicché la sua verità finisce per essere questione di fortuna. Grande energia è stata spesa fin da allora nel cercare di colmare il *gap* aperto da Gettier. Alcuni filosofi hanno messo in discussione l'intero progetto di definire la conoscenza in termini di condizioni necessarie e sufficienti; più spesso, tuttavia, tentativi di risolvere il problema sollevato da Gettier hanno comportato la ricerca di un'elusiva «quarta condizione» che potesse essere lanciata sul modello platonico.

Molti suggerirono che il concetto di giustificazione potesse migliorare attraverso apporti di natura «esternalista», cioè concentrandosi su fattori esterni alla psicologia del supposto soggetto conoscente. Per esempio, una teoria causale insiste sul fatto che un'opinione vera è conoscenza qualora sia causata da rilevanti fattori esterni. Proprio perché l'opinione di Don è causalmente correlata alla persona sbagliata – Alec, non Eric – essa non corrisponde a conoscenza.

Dopo l'articolo di Gettier, la ricerca di un «rattoppo» ha preso la forma di una sorta di corsa filosofica agli armamenti. I tentativi di esaltazione della definizione

La conoscenza deve essere inoppugnabile?

Alcuni filosofi suggeriscono, come quarta condizione a integrazione della teoria tripartita, che la conoscenza debba essere «inoppugnabile», cioè tale che nulla possa calpestare le ragioni per cui ci si è formati una certa opinione. Così, per esempio, se Don avesse saputo che Eric aveva un gemello identico, non sarebbe stato giustificato nel credere che l'uomo che si appoggiava al lampione fosse Eric. Ma per la stessa ragione, se la conoscenza deve essere in tal senso inoppugnabile, Don non avrebbe *saputo* che era Eric *anche se lo fosse stato*. E la conclusione non cambia, che Don conoscesse o meno l'esistenza del gemello; potrebbe sempre esserci un fattore di questo tipo, e con ciò la possibilità che colui che conosce non sappia in realtà di conoscere. Come molte altre risposte al problema di Gettier, la richiesta di inoppugnabilità rischia di alzare troppo la posta in gioco, al punto che ben poco di ciò che generalmente consideriamo conoscenza supererà la prova.

La commedia degli errori

La tecnica di usare una falsa identità, soprattutto nel caso di gemelli identici, per mettere in dubbio la conoscenza che è (all'apparenza) giustificabile, è ben nota a chiunque abbia familiarità con le opere di Shakespeare. Nella *Commedia degli errori*, per esempio, ci sono ben due coppie di gemelli identici: Antipholus e Dromio di Siracusa e Antipholus e Dromio di Efeso, separati alla nascita durante un naufragio. Shakespeare usa la loro presenza congiunta per creare una farsa ingegnosa che può essere analizzata allo stesso modo dei controesempi di Gettier. Così, quando Antipholus di Siracusa arriva a Efeso, Angelo, l'orafo locale, lo saluta come «Maestro Antipholus». Confuso, non avendo mai messo piede in Efeso prima di allora, Antipholus di Siracusa risponde «Ah, è il mio nome». Angelo replica: «Lo so bene, signore». Di fatto, Angelo non ne *sa* nulla. Stando alla teoria tripartita, la sua opinione è giustificata, e tuttavia è una pura coincidenza che il suo cliente abbia un gemello identico con lo stesso nome.

tripartita si sono dovuti scontrare con un fuoco di fila di controesempi tesi a mostrare che nel sistema vi è ancora qualche crepa. Proposte che apparentemente eludono il problema di Gettier tendono però a farlo a caro prezzo, finendo per escludere gran parte di ciò che intuitivamente consideriamo conoscenza.

idea chiave
Quando conosciamo davvero?

07 Il problema mente-corpo

A partire dal XVII secolo, il progresso della scienza ha spazzato via tutto ciò che vi era prima. Il percorso tracciato da Copernico, Newton, Darwin ed Einstein è contrassegnato da numerose e significative pietre miliari, e ciò ci fa sperare che, nel corso del tempo, perfino le più remote regioni dell'Universo e i più intimi segreti dell'atomo saranno chiariti dalla scienza. Oppure no? Vi è infatti una cosa – la più ovvia e, insieme, la più misteriosa di tutte – che finora ha resistito anche ai più accaniti tentativi esplorativi di scienziati e filosofi: la mente umana.

Noi siamo istintivamente consapevoli della nostra coscienza, del fatto cioè che abbiamo pensieri, sentimenti, desideri soggettivi e privati, che siamo attori al centro del nostro mondo e che la nostra prospettiva su di esso è unica e personale. In netto contrasto con tutto ciò, vi è la scienza trionfante nella sua oggettività, aperta all'indagine, in fuga da ogni prospettiva personale. Pertanto, è ragionevole chiedersi come possa esistere nel mondo fisico indagato dalla scienza qualcosa di così strano qual è la nostra coscienza, e come i fenomeni mentali siano esplicabili in termini di stati fisici e di eventi del corpo, o comunque correlati ad essi. Queste domande formano, nel loro insieme, il problema mente-corpo, la questione filosofica comprensibilmente più spinosa di tutte.

Come nell'epistemologia (o filosofia della conoscenza), così nella filosofia della mente l'impatto prodotto dal francese René Descartes nel XVII secolo si è ripercosso in tutta la filosofia occidentale fino ad oggi. Il rifugio di Descartes nella certezza del sé (si veda p. 16) lo ha naturalmente portato ad attribuire alla mente

linea del tempo

1637
Il problema mente-corpo

1644
Cogito ergo sum

1655
La nave di Teseo

Il fantasma di Ryle

Nel suo libro *Il concetto della mente* (1949), il filosofo inglese Gilbert Ryle argomenta che il dualismo cartesiano di mente e corpo è basato su un «errore categoriale». Si immagini, per esempio, un turista a cui vengono mostrati separatamente tutti i college, le biblioteche e gli altri edifici che nell'insieme formano l'Università di Oxford, e che costui si lamenti, alla fine del tour, di non aver visto l'Università. Il turista ha erroneamente attribuito la stessa categoria di esistenza all'Università e agli edifici di cui essa è composta, travisando così del tutto la relazione tra le due entità. Nella visione di Ryle, Descartes ha commesso un simile errore madornale a proposito della relazione mente-corpo, considerate erroneamente come sostanze del tutto diverse. Da questa metafisica dualista ha origine l'immagine denigratoria del «fantasma nella macchina» di Ryle: la mente immateriale o anima (il fantasma) vive in qualche modo all'interno del corpo materiale (la macchina) e ne aziona le leve. Dopo aver sferrato il suo attacco fulminante al dualismo cartesiano, Ryle procede presentando la propria soluzione al problema mente-corpo: il comportamentismo (si veda p. 39).

uno *status* elevato rispetto a tutto ciò che si trova nel mondo esterno. In termini metafisici, egli concepì la mente come un'entità del tutto distinta, cioè come sostanza mentale, la cui natura fondamentale è il pensiero. Ogni altra cosa è materia, o sostanza materiale, la cui caratteristica essenziale è l'estensione spaziale, cioè l'occupare uno spazio fisico. Egli individuò pertanto due regni distinti, uno di menti immateriali, con proprietà mentali come il pensare e il sentire; l'altro di corpi materiali, con proprietà fisiche come la massa e la forma. Fu proprio questo ritratto della relazione tra mente e corpo, noto come «dualismo sostanziale», che Gilbert Ryle bandì come «il dogma del fantasma nella macchina» (si veda il riquadro).

Problemi per il dualismo Il desiderio di bere è la causa per cui il mio braccio solleva il bicchiere; una puntina da disegno conficcata nel mio piede è la causa che mi procura sofferenza. Mente e corpo (così suggerisce il senso comune) interagiscono: eventi mentali determinano atti fisici, e viceversa. Ma la necessità di una tale interazione solleva immediatamente dubbi sul quadro

❛ Secondo il dogma del fantasma nella macchina... esistono corpi e menti, si verificano processi fisici e processi mentali, vi sono cause meccaniche e cause mentali di movimenti corporei. ❜

Gilbert Ryle, 1949

proposto da Descartes; è un principio scientifico fondamentale quello per cui un effetto fisico richiede una causa fisica, ma rendendo mente e corpo *essenzialmente* differenti, Descartes ha reso impossibile questa interazione.

Egli stesso riconobbe il problema e comprese che sarebbe stato necessario l'intervento di Dio per giustificare la necessaria relazione causale, ma fece poco altro per risolvere la questione. Il contemporaneo e seguace di Descartes, Nicolas Malebranche, ne accettò il dualismo e vi aderì per cimentarsi con il problema della causa. La sua sorprendente soluzione fu di sostenere che, di fatto, non vi sia interazione: in ogni occasione in cui sia richiesta una congiunzione di eventi mentali e fisici, Dio agisce in modo che essa si verifichi, creando così l'apparenza di causa ed effetto. Per la sua ingenuità tale dottrina, nota come «occasionalismo», ha ricevuto poco favore, e serve oggi soprattutto a gettar luce sulla serietà del problema che intendeva risolvere.

Una risposta interessante ad alcuni problemi posti dalla dottrina cartesiana è il *dualismo delle proprietà*, teorizzato da Baruch Spinoza, contemporaneo olandese di Descartes, per il quale la nozione di dualismo non si riferisce a sostanze, ma a proprietà: due diversi tipi di proprietà, mentale e fisica, possono essere attribuiti a una singola cosa (una persona o soggetto), ma tali attributi sono irriducibilmente diversi e non possono essere analizzati in termini reciproci. Così, le diverse proprietà descrivono diversi *aspetti* della stessa entità: da ciò deriva l'appellativo di «teoria del doppio aspetto», talvolta assegnato a questa dottrina. La teoria può spiegare come si verifichi l'interazione mente-corpo, poiché le cause delle nostre stesse azioni hanno aspetti sia fisici sia mentali. Attribuendo però tali proprietà, essenzialmente diverse, a un solo soggetto, vi è il sospetto che il dualismo delle proprietà, piuttosto che risolvere il ben più grave problema del dualismo delle sostanze, ne abbia semplicemente preso il posto.

Fisicalismo L'ovvia risposta alle difficoltà sollevate dal dualismo cartesiano delle sostanze è quella di adottare un approccio monistico, affermando che nel mondo vi è solo un genere di «cosa», mentale o fisica, e non entrambe. Alcuni filosofi, il più famoso dei quali fu George Berkeley (si veda p. 14), hanno intrapreso la via dell'idealismo, affermando che la realtà non consiste di altro che di menti e delle loro idee, ma la grande maggioranza, certo anche tra i filosofi di oggi, ha optato per una forma di spiegazione fisicalista. Spinto dall'innegabile successo della scienza

in altre aree, il fisicalista insiste che anche la mente debba essere portata entro il campo d'azione della scienza; e poiché l'ambito della scienza è esclusivamente fisico, anche la mente deve essere fisica. L'obiettivo principale diviene allora spiegare come la mente (soggettiva e privata) si inserisca nel quadro di una spiegazione puramente fisica del mondo (oggettivo e a tutti accessibile).

Il fisicalismo ha assunto numerose forme, diverse tra loro ma con un elemento in comune, il fatto cioè di essere tutte riduzioniste: esse pretendono di mostrare che i fenomeni mentali possono essere analizzati, interamente ed esaustivamente, in termini puramente fisici. Progressi nella neuroscienza hanno lasciato pochi dubbi sul fatto che gli stati mentali siano intimamente correlati a condizioni del cervello. La via più semplice per il fisicalista è allora affermare che i fenomeni mentali siano di fatto identici a eventi fisici e processi del cervello. Le versioni più radicali di tali teorie identitarie sono quelle «eliminative»: esse propongono che, con il progresso delle nostre conoscenze scientifiche, scomparirà la «demopsicologia» (cioè il modo comune di pensare e di esprimere le nostre vite mentali, in termini di credenze, desideri, intenzioni e così via), per essere sostituita da concetti precisi e descrizioni tratte principalmente dalla neuroscienza.

Origini del dualismo

Descartes ha fornito la formulazione classica del dualismo delle sostanze, ma non è stato affatto il primo. Una certa forma di dualismo è implicita in ogni filosofia, religione o visione del mondo che presupponga un regno soprannaturale in cui risiedono i corpi immateriali (anime, dèi, demoni, angeli e simili). L'idea che un'anima possa sopravvivere alla morte del corpo fisico o reincarnarsi in un altro corpo, non necessariamente umano, comporta anche una certa concezione dualistica del mondo.

Le soluzioni fisicaliste al problema mente-corpo cancellano in un sol colpo molte delle difficoltà del dualismo. In particolare, i misteri connessi all'idea di causalità che tormentano i dualisti sono dissipati semplicemente portando la coscienza entro l'ambito della spiegazione scientifica. Prevedibilmente, però, i critici del fisicalismo lamentano il fatto che i suoi sostenitori abbiano eliminato troppo, che i loro successi siano stati ottenuti a un prezzo troppo alto, fallendo cioè il tentativo di cogliere l'essenza dell'esperienza consapevole: la sua natura soggettiva.

idea chiave
Inorridisco al solo pensiero

08 Cosa si prova ad essere un pipistrello?

«Non serve cercare di immaginare di avere sulle braccia una membrana, che ci consenta di svolazzare qua e là all'alba e al tramonto acchiappando insetti con la bocca; avere una vista molto debole e percepire il mondo circostante attraverso un sistema di segnali sonori ad alta frequenza; passare la giornata appesi per i piedi a testa in giù, in una soffitta. Se anche riuscissi a immaginare tutto questo (e non è facile), ne ricaverei solo che cosa proverei io a comportarmi come un pipistrello. Ma non è questo il punto. Io voglio sapere cosa prova un pipistrello ad essere un pipistrello».

Nell'ambito della filosofia della mente, l'articolo del 1974 del filosofo americano Thomas Nagel *What is it like to be a bat?* è stato probabilmente uno dei più influenti in materia. In modo sintetico, Nagel cattura l'essenza dello scontento manifestato da molti nei confronti degli attuali tentativi di analizzare la nostra vita mentale e la coscienza in termini puramente fisici. Ecco perché il suo saggio è diventato quasi un totem per i filosofi insoddisfatti di teorie della mente fisicaliste e riduzioniste.

La prospettiva del pipistrello Il punto essenziale della riflessione di Nagel è che vi è «un carattere soggettivo dell'esperienza», qualcosa cioè che cor-

linea del tempo

circa 250 a.C.	1637	1655
Gli animali provano dolore?	Il problema mente-corpo	La nave di Teseo

risponde all'*essere* un particolare organismo, qualcosa che è proprio *di* quell'organismo, e che non viene colto dalle spiegazioni riduzioniste. Prendiamo il caso di un pipistrello. I pipistrelli volano e individuano gli insetti nella più completa oscurità attraverso un sistema di ultrasuoni, cioè emettendo stridii ad alta frequenza e cogliendone l'eco riflessa non appena gli stridii rimbalzano sugli oggetti circostanti. Questo tipo di percezione è completamente diversa da quella ottenuta coi nostri sensi, cosicché è ragionevole supporre che qualsiasi nostra possibile esperienza sia interamente e soggettivamente diversa. Di fatto, vi sono esperienze che, in quanto umani, non potremmo mai sperimentare, neppure in linea di principio; vi sono eventi relativi all'esperienza la cui esatta natura va ben oltre la nostra comprensione. L'incomprensibilità sostanziale di tali eventi è dovuta alla loro natura soggettiva, al fatto cioè che incarnano essenzialmente un particolare punto di vista.

❛Senza coscienza il problema mente-corpo sarebbe molto meno interessante, con la coscienza esso sembra senza speranza.❜
Thomas Nagel, 1979

Tra i filosofi fisicalisti vi è la tendenza a citare esempi di spiegazioni scientifiche riduzioniste dagli esiti felici, come l'analisi dell'acqua in termini di H_2O o della luce in termini di scarica elettrica, per poi suggerire che tali casi sono simili all'analisi dei fenomeni mentali in termini fisici. Nagel nega tutto ciò: il successo di questo tipo di analisi scientifica si basa sul fatto di muovere da un punto di vista soggettivo verso una maggiore oggettività; è precisamente l'omissione di questo elemento soggettivo da parte delle teorie fisicaliste della mente a renderle incomplete e insoddisfacenti. Conclude Nagel: «È un mistero come il vero carattere delle esperienze possa rivelarsi nell'azione fisica di un determinato organismo», e questo è tutto ciò che la scienza ha da offrirci.

Ciò che Mary non sapeva Nagel è evidentemente soddisfatto di lasciare la questione irrisolta come fosse un mistero, illuminando così il fallimento delle recenti teorie fisicaliste, incapaci di cogliere l'elemento soggettivo che sembra essenziale alla coscienza. Egli dice di essere contrario agli approcci riduzionisti, non

al fisicalismo in quanto tale. Il filosofo australiano Frank Jackson tenta di andare oltre. Nel suo scritto del 1982, oggetto di un intenso dibattito, *What Mary didn't know*, egli introduce un esperimento mentale, la cui protagonista è una ragazza che conosce ogni concepibile fatto fisico sui colori. Ora, se il fisicalismo fosse vero – argomenta Jackson – Mary saprebbe tutto ciò che c'è da sapere. Ma vi sono cose (fatti) che in realtà lei non conosce: non sa, per esempio, che cosa significa vedere i colori; semplicemente apprende che cosa significa vedere rosso, ecc. Jackson conclude che vi sono fatti che non sono, e non possono essere, colti da una teoria fisica – fatti non fisici – e, perciò, che il fisicalismo è falso (si veda il riquadro in basso).

I fisicalisti convinti non sono, ovviamente, persuasi dall'argomentazione di Jackson. Obiezioni sono rivolte in primo luogo allo *status* dei cosiddetti «fatti non fisici»: alcuni critici accettano che siano fatti, ma negano che siano non fisici, altri asseriscono invece che non sono per nulla dei fatti. Alla base di tali obiezioni vi è generalmente il presupposto che Jackson abbia dato per scontato l'attacco al fisicalismo, dimenticando che, se il fisicalismo è vero e Mary conosce tutti i fatti fisici che le è possibile conoscere sul colore, allora di fatto conoscerà tutto ciò che è possibile sull'essere rosso, incluse le esperienze soggettive ad esso associate. Vi è anche una traccia della fallacia dell'uomo mascherato nel modo in cui Jackson si serve degli stati psicologici di Mary per effettuare la necessaria distinzione tra fatti fisici e non fisici.

Mary monocroma

Fin dalla nascita Mary fu costretta a vivere in una stanza bianca e nera, e non venne mai esposta ad altro che al nero, al bianco o a sfumature di grigio. La sua educazione è stata probabilmente insolita, ma certamente non trascurata; leggendo libri (naturalmente non a colori) e seguendo conferenze su una televisione in bianco e nero, divenne infine la più grande scienziata del mondo. Apprese letteralmente tutto ciò che c'era da sapere e che poteva essere conosciuto sulla natura fisica del mondo, su di noi e sul nostro ambiente. Venne infine il giorno in cui Mary poté lasciare la sua stanza monocroma e uscire nel mondo esterno: fu un vero shock! Mary vide per la prima volta i colori; imparò cosa significa vedere rosso, blu e giallo. Pertanto, anche se conosceva ogni fatto fisico relativo ai colori, vi erano ancora cose sui colori che lei non sapeva...

Morale: (1) vi sono alcuni fatti che non sono fisici; (2) bisogna fare molta attenzione nello scegliersi i genitori.

L'uomo mascherato

Secondo la legge di Leibniz nota come «identità degli indiscernibili», se due cose A e B sono identiche, ogni proprietà di A sarà una proprietà di B; perciò, se A ha una proprietà che manca a B, A e B non sono identici. Ora, Bertie pensa che Bono sia il più grande cantante rock al mondo, ma non ha opinioni su Paul Hewson (non sa che è in realtà il nome di battesimo di Bono). Ciò significa che Bono ha una proprietà che manca a Paul Hewson: la proprietà dell'essere pensato da Bertie come il più grande cantante rock del mondo; così, secondo la legge di Leibniz, Bono non coincide con Paul Hewson. Ma egli di fatto lo è, e dunque qualcosa non ha funzionato nell'argomentazione. Il problema è dovuto alla cosiddetta fallacia dell'uomo mascherato: io non so chi sia l'uomo mascherato; io so chi è mio fratello; pertanto mio fratello non è l'uomo mascherato. La radice della fallacia consiste nel fatto che visioni e opinioni soggettive su qualcosa non ne sono reali proprietà: si può conoscere qualcosa sotto diversi punti di vista, proprio come diverse persone possono avere opinioni diverse sulla medesima cosa.

Ora, ci si può chiedere se l'esperimento mentale di Frank Jackson su Mary si affidi alla fallacia dell'uomo mascherato. I fisicalisti hanno argomentato che egli si serve del «tipo sbagliato» di proprietà per stabilire un dualismo tra fatti fisici e non fisici. In realtà, secondo loro vi è un solo tipo di fatti, quelli fisici, a cui possono essere assegnate diverse descrizioni essenzialmente soggettive: due modi differenti, cioè, di considerare la medesima cosa.

Quale che sia la forza degli argomenti contro Mary, è difficile non accorgersi che sia Jackson sia Nagel hanno messo il dito nella piaga, indicando che manca *qualcosa* di essenziale nelle versioni del fisicalismo da essi analizzate. È forse prudente concludere che il problema della coscienza e la possibilità che essa venga esaurientemente spiegata attraverso un approccio solo fisico sono ancora questioni aperte.

idea chiave
Nella mente di un pipistrello?

09 Il test di Turing

Parry: I poliziotti arrestano le persone sbagliate.
Intervistatore: A volte arrestano quelle giuste.
Parry: La legge dovrebbe prendersela con quei malviventi italiani.
Intervistatore: Sei italiano?
Parry: Le mie origini sono inglesi, ma sono nato in questo paese.
Intervistatore: Conosci dei malviventi italiani?
Parry: Cerco di evitare l'inferno.
Intervistatore: Hai paura dell'inferno?
Parry: I mafiosi sono i peggiori gangster.
Intervistatore: Hai a che fare con la mafia?
Parry: Loro mi conoscono.
Intervistatore: Perché?
Parry: Mi spiano.
Intervistatore: Perché?
Parry: Mi vogliono incastrare con false prove.
Intervistatore: Perché ce l'hanno con te?
Parry: Mi stanno dando la caccia.

Parry sembra un uomo in difficoltà, ma il suo più grande assillo non è la polizia, bensì un problema informatico. Creato nel 1971 da Kenneth Colby, uno psichiatra della Stanford University, Parry fu programmato per rispondere alle domande come uno schizofrenico con un'ossessione paranoica, quella di essere

linea del tempo

circa 1637
Il problema mente-corpo

il bersaglio della mafia. Colby preparò un test in cui Parry veniva intervistato insieme a numerosi reali pazienti paranoici, e i risultati furono poi valutati da un consesso di psichiatri. Nessuno di essi intuì che Parry non era un paziente reale.

Parry può pensare? Ventun anni prima della nascita di Parry, nel 1950, Alan Turing, matematico inglese e precursore dell'informatica, scrisse un saggio di grande rilievo in cui proponeva un test per determinare se una macchina potesse pensare. Il test, basato su un gioco delle parti chiamato gioco dell'imitazione, richiede la presenza di un soggetto che ponga domande, attraverso una forma di connessione elettronica, a un essere umano e a una macchina, entrambi fisicamente separati da lui. L'intervistatore può formulare qualsiasi domanda per cercare di distinguere la macchina dall'uomo, e se dopo un certo lasso di tempo non vi è riuscito, la macchina avrà superato il test.

Parry ha superato il test? Non proprio. Per funzionare esattamente come il test di Turing, il consesso di psichiatri, nel ruolo dell'intervistatore, avrebbe dovuto essere informato che uno dei pazienti di fatto era un computer e che il loro compito era quello di identificarlo. In ogni caso, Parry si sarebbe rivelato molto velocemente se sottoposto a domande più generiche. Turing stesso credeva che, alla fine del XX secolo, i progressi nel campo informatico avrebbero raggiunto un punto tale per cui un intervistatore avrebbe avuto non più del 70 per cento di possibilità di una corretta identificazione dopo cinque minuti di intervista; in realtà, il progresso è stato ben più lento delle sue previsioni. Nessun computer si è avvicinato alla possibilità di superare il test di Turing.

> **“Io credo che alla fine del [XX] secolo l'uso delle parole e delle opinioni comuni sarà cambiato così tanto che si potrà parlare di macchine pensanti senza timore di essere contraddetti.”**
>
> **Alan Turing, 1912-1954**

Turing propose il suo test per risolvere la questione se le macchine potessero pensare, questione che, così formulata, risultava per lui troppo imprecisa; di fatto, il test è oggi ampiamente accettato come criterio in base al quale giudicare se un computer è in grado di pensare (o «ha una mente» o «mostra un'intelligenza», a seconda dei gusti). Come tale, questo test è considerato il parametro essenziale da

parte dei sostenitori scientifici e filosofici di una «IA (intelligenza artificiale) forte» – la tesi, cioè, secondo la quale computer opportunamente programmati hanno una mente, proprio come gli esseri umani, e non solo una simulazione di mente.

La stanza cinese La sfida più influente al test di Turing è stata lanciata con un esperimento mentale ideato nel 1980 dal filosofo americano John Searle. Egli immagina se stesso – un madrelingua inglese che non sa una parola di cinese – confinato in una stanza nella quale sono appesi numerosi foglietti con caratteri cinesi. Gli vengono forniti vari simboli cinesi e un libro di regole, in inglese, che spiega come realizzare determinate combinazioni di simboli in risposta alle stringhe appese davanti a lui. Nel tempo, diventa così abile nell'adempiere a questo compito che, allo sguardo di qualcuno che sia all'esterno della stanza, le sue risposte saranno indistinguibili da quelle di un madrelingua cinese. In altre parole, gli input che entrano nella stanza e le risposte in uscita sono esattamente identici a quelli di un madrelingua cinese. Eppure, tutto ciò che sta facendo è semplicemente manipolare simboli formali non interpretati; egli non comprende nulla.

❛ Gli attuali tentativi di comprendere la mente in analogia coi computer che sono costruiti dall'uomo e che possono egregiamente svolgere alcuni compiti come se fossero esseri coscienti, saranno presto considerati un'enorme perdita di tempo. ❜
Thomas Nagel, 1986

Produrre risposte appropriate agli input ricevuti, secondo le regole fornite da un programma (equivalente al libro inglese delle regole di Searle), è precisamente ciò che fa un computer. Come l'individuo nella stanza cinese, così un computer, per quanto sofisticato, è per Searle nient'altro che un inconsapevole manipolatore di simboli, e non potrebbe mai essere più di questo; è fondamentalmente sintattico (segue cioè regole per la manipolazione dei simboli), ma non avrà alcuna comprensione del significato, o semantica. Proprio come non vi è comprensione entro la stanza cinese, così non ve n'è alcuna nel computer: nessuna comprensione, nessuna intelligenza, nessuna mente, ma solo una simulazione di esse.

Per superare il test di Turing bisogna essenzialmente fornire risposte appropriate a determinati stimoli: l'esperimento della stanza cinese, qualora accettato, ne mina la pretesa a valere come test in favore di una macchina pensante. E se salta il test di Turing, salta anche la tesi centrale dell'intelligenza artificiale forte. Queste, però, non sono le uniche vittime: se si accoglie l'esperimento della stanza cinese, vacillano anche due approcci alla filosofia della mente estremamente influenti.

Problemi per il comportamentismo e il funzionalismo

L'idea centrale alla base del comportamentismo è che i fenomeni mentali possono essere tradotti, senza perdita di contenuto, in comportamenti o disposizioni al comportamento. Pertanto, dire che qualcuno sta male è una sorta di scorciatoia per dire che sta sanguinando, facendo smorfie, ecc. In altre parole, gli eventi mentali sono definiti interamente in termini di input e output osservabili, la cui insufficienza è evidentemente smascherata dall'esperimento della stanza cinese. Il comportamentismo, nella classica formulazione di Gilbert Ryle (si veda p. 29), aveva vacillato sotto i colpi di numerose fatali obiezioni ben prima della comparsa di Searle; oggi l'importanza del comportamentismo consiste piuttosto nell'aver dato vita a una dottrina che è probabilmente la teoria della mente più ampiamente accettata: il funzionalismo.

Nella cultura popolare

Arthur C. Clarke prese alla lettera la predizione di Alan Turing. Per la sua collaborazione con Stanley Kubrick nel film *2001: Odissea nello spazio*, del 1968, egli creò un computer intelligente chiamato HAL (ogni lettera del nome precede quelle di IBM). Nel film, nessuno degli esseri umani è sorpreso del fatto che una macchina pensante stia facendo funzionare la loro navicella spaziale.

Compensando molti dei difetti del comportamentismo, il funzionalismo afferma che gli stati mentali sono stati funzionali; un certo stato mentale è infatti identificato come tale in virtù del ruolo o della funzione svolti in relazione ai diversi input (le cause che generalmente lo provocano), agli effetti che esercita su altri stati mentali e ai diversi output (gli effetti sul comportamento). Per usare un'analogia col computer, il funzionalismo, come il comportamentismo, è una «soluzione software» alla teoria della mente: esso cioè definisce i fenomeni mentali in termini di input e output, senza considerare l'hardware (dualista, fisicalista o altro), sul quale il software sta girando. Il problema, naturalmente, è che concentrarsi su input e output minaccia di ricondurci dritto filato nella stanza cinese.

idea chiave
Hai mai provato a fare quel test?

10 La nave di Teseo

Ehi ragazzo, Theo ha problemi con l'automobile che ha comprato da Joe! Tutto è cominciato con piccoli inconvenienti, la serratura di una portiera da riparare, alcune sciocchezze nelle sospensioni posteriori, insomma, il solito. Poi sono sorti problemi più grossi, prima la frizione, poi il cambio, e infine l'intero sistema di trasmissione. Faceva un mucchio di strani rumori, cosicché l'auto passava ormai la maggior parte del suo tempo dentro l'officina. Si andò avanti così, e ancora avanti... Incredibile. «Ma non così incredibile», pensò mestamente Theo, «come il fatto che la macchina ha solo due anni e ora ogni singolo pezzo è stato sostituito. Ehi, guardiamo la faccenda dal lato positivo: forse ho un'automobile nuova!».

Theo ha ragione? O è ancora la stessa auto? La storia dell'automobile di Theo – nella tradizione, la nave di Teseo – è uno dei tanti paradossi usati dai filosofi per testare le nostre idee sull'identità di cose e persone nel tempo. Sembra che le nostre intuizioni in quest'ambito siano spesso forti, ma contrastanti. La storia della nave di Teseo fu raccontata dal filosofo inglese Thomas Hobbes, che la elaborò ulteriormente. Per riprendere la versione di Theo...

L'onesto Joe non era all'altezza del suo nome. Gran parte dei pezzi che aveva sostituito nell'automobile di Theo funzionavano ancora, e alcuni che non funzionavano erano stati aggiustati. Aveva salvato le parti vecchie e le aveva adattate le une alle altre. Dopo due anni, aveva assemblato una copia esatta dell'automobile di Theo. Egli pensava fosse una copia; o era forse quella di Theo?

Crisi di identità Qual è l'auto originale? Quella che ha ora Theo, costituita interamente di pezzi nuovi, o la versione di Joe, costituita interamente delle parti originali?

linea del tempo

1637	1644	1655
Il problema mente-corpo	*Cogito ergo sum*	La nave di Teseo

Dipende probabilmente a chi lo si chiede. Qualunque sia l'identità dell'automobile, essa nel tempo non è netta e precisa come vorremmo.

Non è solo un problema di auto e navi. Le persone cambiano enormemente nel corso di una vita; fisicamente e psicologicamente, ci può essere molto poco in comune tra un bambino di due anni e il vecchietto di novant'anni che ha preso il suo posto ottantotto anni dopo. Sono dunque la stessa persona? E se lo sono, cosa li rende tali? È una questione importante: ad esempio, è giusto punire il novantenne per qualcosa che ha commesso settant'anni prima? Che dire se non lo ricorda più? O ancora, un medico dovrebbe permettere di morire al novantenne che ha espresso quel desiderio quarant'anni prima, quando era una persona (presumibilmente) diversa?

Questo è il problema dell'identità personale, che per secoli ha impegnato la riflessione dei filosofi. Quali sono le condizioni necessarie e sufficienti affinché una persona sia la stessa anche dopo un certo intervallo di tempo?

Animali e trapianti di cervello Secondo il senso comune, l'identità personale è una questione di biologia: io ora sono quello che ero nel passato poiché sono lo stesso organismo vivente, lo stesso animale umano; sono cioè collegato a un corpo particolare che è un'entità organica singola e continua. Ma immaginiamo per un momento un trapianto di cervello (un'operazione che possiamo supporre rientri nell'ambito della futura tecnologia), in cui il *tuo* cervello sia trasferito nel mio corpo. Intuiamo sicuramente che *tu* avrai un nuovo corpo, non che il mio corpo avrà un nuovo cervello; se è così, sembra che avere un particolare corpo *non* sia una condizione necessaria di sopravvivenza personale.

Tale considerazione ha indotto alcuni filosofi a ripiegare dal corpo al cervello, affermando che l'identità è connessa a quest'ultimo, e ciò si accorda perfettamente con la nostra intuizione relativa al trapianto di cervello, ma ancora non basta. Quello che ci interessa è ciò che supponiamo emani dal cervello, e non l'organo fisico in sé. Mentre infatti non sappiamo come l'attività cerebrale dia vita alla coscienza o all'attività mentale, ben pochi dubitano che il cervello sia in qualche modo alla base di tale attività. Considerando ciò che fa sì che io sia io, sembra che a costituirmi sia il «software» di esperienze, memorie, opinioni, e non l'«hard-

Il coraggioso ufficiale

Thomas Reid tentò di minare la posizione di Locke con la seguente storia:
Un coraggioso ufficiale fu frustato quando era un ragazzo per aver rubato un'orchidea; nella sua prima campagna militare conquistò una bandiera nemica; da anziano fu nominato generale. Supponiamo che, quando prese la bandiera, ancora ricordasse di essere stato frustato, ma che, quando fu fatto generale, ricordasse solo di aver preso la bandiera e non di essere stato frustato.
Locke potrebbe accettare le implicazioni dell'obiezione di Reid: la sua tesi comporta infatti una chiara distinzione tra essere umano (organismo) e persona (soggetto di coscienza), cosicché il vecchio generale sarebbe, in senso reale, una persona diversa dal giovane.

ware» di un determinato grumo di materia grigia. La mia percezione dell'essere me stesso non verrebbe particolarmente scossa qualora la somma complessiva di quelle esperienze e memorie venisse copiata in un cervello sintetico, o qualora il cervello di qualcun altro potesse essere riconfigurato in modo da contenere tutte le mie memorie e opinioni. Io sono la mia mente, e vado dove va la mia mente. Fondata su tale credenza, la mia identità non è affatto collegata al mio corpo fisico, includendo in esso anche il cervello.

Continuità psicologica Per affrontare la questione dell'identità personale attraverso un approccio psicologico, piuttosto che biologico o fisico, supponiamo che ogni parte della mia storia psicologica sia unita al passato da un flusso di memorie e opinioni perduranti. Non tutte queste parti (o forse nessuna di esse) dovranno estendersi dall'inizio alla fine; la mia storia è tale purché ci sia anche un solo reticolo di tali elementi che si sovrappongono: io rimango me stesso. L'idea della continuità psicologica come principale criterio dell'identità personale nel tempo deriva da John Locke. È la teoria dominante tra i filosofi contemporanei, ma anch'essa non è esente da problemi.

Immaginiamo, per esempio, un sistema di teletrasporto in stile *Star Trek*. Supponiamo che esso registri la mia composizione fisica fino all'ultimo atomo e poi trasferisca i dati a un luogo remoto (da Londra, sulla Terra, alla Base Lunare 1), là dove il mio corpo viene esattamente riprodotto, con una nuova materia, nel preciso istante in cui esso scompare da Londra. Va tutto bene, a condizione che si abbracci la tesi della continuità psicologica: c'è un flusso ininterrotto di memorie che scorre dall'individuo di Londra a quello sulla Luna, cosicché viene

preservata la continuità psicologica e, dunque, l'identità personale. Sono sulla Base Lunare 1; supponiamo però che il teletrasporto sia fallito e che non abbia compiuto l'annichilimento del corpo di Londra. Ora vi sono due «io» – quello sulla Terra e quello sulla Luna. Stando alla teoria della continuità, poiché in entrambi i casi è preservato il flusso psicologico, entrambi sono me. In questo caso potremmo dire, senza esitazione, che io sono l'individuo di Londra, mentre quello sulla Luna è una copia. Ma se questa intuizione è giusta, siamo costretti a ritornare alla spiegazione biologico-animale, abbandonando quella psicologica: sembra cioè avere importanza che io sia proprio quel vecchio pezzo di carne che si trova a Londra, piuttosto che quello nuovo sulla Luna.

Capire bene se stessi Percezioni così confuse derivano forse dal porsi le domande sbagliate, o dall'applicare alle risposte concetti sbagliati. David Hume ha considerato con attenzione l'inafferrabilità del sé, affermando che, per quanto a fondo possiamo guardare in noi stessi, riusciamo solo a scorgere pensieri, memorie, esperienze individuali. Benché sia naturale immaginare un sé sostanziale, soggetto di questi pensieri, egli argomenta che ciò sia sbagliato, poiché il sé non è altro che il punto di vista che dà senso ai nostri pensieri e alle nostre esperienze, ma non può essere contenuto in esse.

L'idea del sé come «cosa» sostanziale, che assumiamo come nostra essenza, causa confusione quando ci immaginiamo di subire trapianti di cervello o di essere annichiliti e poi ricostituiti altrove. Riteniamo che la nostra sopravvivenza personale in tali esperimenti mentali dipenda dal trovare un luogo per questo sé; ma se smettiamo di pensare nei termini di un sé sostanziale, le cose si chiariscono. Supponiamo, per esempio, che il teletrasporto funzioni correttamente nell'annientare il corpo di Londra, ma produca due copie sulla Luna. Chiedersi quale dei due sia io (vale a dire «dove è andato a finire il mio sé?») è semplicemente porsi la domanda sbagliata. La conclusione è che ora vi sono due esseri umani, ciascuno dei quali presenta esattamente la stessa riserva di pensieri, esperienze e memorie; essi condurranno la propria vita e le loro storie psicologiche saranno diverse. Io (fondamentalmente, una riserva di pensieri, esperienze e memorie) sarò sopravvissuto nei due nuovi individui: una forma interessante di sopravvivenza personale, ottenuta a costo della propria identità personale!

idea chiave

Cosa fa sì che io sia proprio io?

11 Le altre menti

Tutta quella roba hollywoodiana è un profondo nonsenso. L'espressione vacua, gli occhi da pesce, lo sguardo fisso: un'assoluta fesseria. In realtà, è davvero difficile riconoscere uno zombie. Sembrano proprio uguali a te e a me, camminano e parlano allo stesso modo: nulla fa intuire che non ci sia niente di vivo dentro di loro. Dai un bel calcio su uno stinco a uno zombie e quello barcollerà e griderà forte più o meno come te e me. Ma diversamente da te e me, non sente nulla: nessun dolore, nessuna sensazione, nessuna coscienza di alcun tipo. Di fatto dico «te e me», ma propriamente dovrei dire solo «me». Non sono affatto sicuro di te... chiunque tu sia, considera questo aspetto.

Gli zombie sono ospitati frequentemente nell'ampio dibattito filosofico noto come «il problema delle altre menti». Io so di avere una mente, una vita interiore legata a un'esperienza cosciente, ma il contenuto della mente altrui è privato e per me oscuro; tutto ciò che posso osservare direttamente è il comportamento altrui; e posso su quest'ultimo presupposto fondare la mia opinione per cui gli altri hanno una mente come me? Per dirla in modo più pittoresco, come so che gli altri non sono zombie come quelli appena descritti, cioè creature in tutto simili a me per comportamento e fisiologia, e tuttavia non coscienti?

> **“In filosofia gli zombie sono più simili alle streghe di *Stepford Wives* che ai demoni divoratori di cervelli de *La notte dei morti viventi*. Eppure, nelle streghe di Stepford c'è qualcosa di sensibilmente, sebbene sottilmente, fuori luogo.”**
>
> **Larry Hauser, 2006**

Potrebbe sembrare assurdo chiedersi se gli altri hanno menti, ma c'è qualcosa di *irrazionale* nel

linea del tempo

circa 350 a.C. Forme di argomentazione

circa 250 a.C. Gli animali provano dolore?

circa 1300 Il rasoio di Ockham

Da zombie a mutanti

Gli zombie non sono gli unici ospiti delle conferenze sulla filosofia della mente. Ci potrà capitare di incontrare anche i mutanti: simili agli zombie, i mutanti dei filosofi sono meno terrificanti dei loro corrispondenti hollywoodiani. Di fatto, essi sono del tutto indistinguibili dalle persone comuni quanto a comportamento e aspetto fisico. E hanno persino delle menti! Il problema con i mutanti è che le loro menti non sono collegate allo stesso modo della tua o della mia (o meglio, certamente della mia).

Non c'è limite alla diversità dei mutanti: essi possono ricavare piacere da qualcosa che a me procurerebbe dolore, possono vedere rosso dove io vedo blu; la sola regola è che le sensazioni e gli altri stati mentali dei mutanti sono *diversi* dai miei. I mutanti sono utili soprattutto quando si venga a considerare un aspetto particolare del problema delle altre menti: non cioè se altre persone abbiano delle menti, ma se le loro menti funzionino allo stesso modo della mia. Posso dire, anche in linea di principio, che tu provi dolore come me? O ancora, quanto è intensa la tua sensazione del dolore? La tua percezione del rosso è identica alla mia? Con tali domande si apre un ambito di discussione interamente nuovo; anche in questo caso, le risposte fornite ci aiuteranno a chiarire le nostre concezioni basilari su ciò che è la mente.

farlo? Di fatto, data la straordinaria difficoltà di spiegare la coscienza in un mondo fisico e di adattarla ad esso (si veda p. 32), non è forse perfettamente ragionevole supporre che la sola mente a me nota, la mia, sia una grande rarità, o che addirittura sia unica? Forse gli altri, gli zombie, sono normali e sono io quello strano?

Dato che siamo così simili per altri aspetti... I modi più comuni di affrontare il problema delle altre menti, sviluppato anche da Bertrand Russell, rappresentano varianti del cosiddetto argomento dell'analogia. Io so, per quanto mi riguarda, che camminare su una puntina da disegno è un'azione generalmente seguita da certi tipi di comportamento (dire «ahi!», sobbalzare, ecc.) e accompagnata da una sensazione particolare, quella di dolore. Posso pertanto inferire, quando altre persone si comportano in modo simile in risposta a simili

stimoli, che anche esse provino dolore. Più in generale, osservo innumerevoli analogie, sia fisiologiche sia comportamentali, tra me stesso e gli altri, e da tali analogie concludo che gli altri sono simili a me anche dal punto di vista psicologico.

L'argomento per analogia ci rassicura e ci procura una piacevole sensazione, legata al senso comune. Nell'improbabile eventualità che siamo chiamati a difendere la nostra credenza nella mente altrui, produrremmo probabilmente una qualche forma di giustificazione di questo tipo. L'argomento è, naturalmente, induttivo (si veda p. 110), cosicché non può fornire prove conclusive, né intende farlo, ma questo è vero anche di molto altro che ci sentiamo giustificati a credere.

Combattere contro i mulini a vento?

Di fronte a questo scenario, la questione delle altre menti sembra il tipico esempio (anche se non l'unico, nella percezione comune) di come i filosofi trovino un problema là dove il resto delle persone non ha mai pensato di indagare. È vero che noi tutti (e persino i filosofi, almeno per ragioni pratiche) diamo per scontato che gli altri godano di un'intima vita di pensieri e sensazioni molto simile alla nostra; ma respingere su tale base il problema filosofico significa mancare il bersaglio. Nessuno cerca di convincere gli altri che le persone di fatto sono zombie; è vero, però, che il modo stesso in cui possiamo pensare alle menti e alla loro relazione con i corpi genera la possibilità degli zombie. E questo ci deve indurre a considerare seriamente le nostre concezioni della mente.

Il dualismo cartesiano (si veda p. 28) causa un enorme dissidio metafisico tra eventi mentali e fisici, e proprio nell'abisso che così si spalanca si radica lo scetticismo sulle altre menti. Questa è una buona ragione per guardare in maniera critica al dualismo, sia in Descartes sia nelle sue molteplici manifestazioni religiose. D'altra parte, uno dei punti di attrazione delle spiegazioni fisicaliste è che gli eventi mentali possono essere pienamente spiegati, almeno in linea di principio, in termini fisici; e se il mentale si dissolve nel fisico, gli zombie subito svaniscono. Questo non rende necessariamente azzeccate tali spiegazioni, ma è comunque una prova che stanno procedendo nella direzione giusta. Così, concentrarsi sul problema delle altre menti può gettare luce sulle questioni più generali della filosofia della mente.

❛ Se la relazione tra avere un corpo umano e avere un certo tipo di vita mentale fosse contingente come implica la spiegazione cartesiana della mente, sarebbe facile... concepire di un tavolo l'essere sofferente come lo è di un'altra persona. Il punto, naturalmente, è che non è così. ❜

Ludwig Wittgenstein, 1953

La critica frequente a questo argomento è che esso comporta un'inferenza o un'estrapolazione a partire da un solo esempio (la mia mente). Immaginiamo di trovare un'ostrica con una perla all'interno e di dedurne che tutte le ostriche contengono una perla. Per ridurre il rischio di questo tipo di errore, bisogna controllare numerose ostriche, ma ciò è esattamente il tipo di azione che viene esclusa nel caso delle altre menti. Ha osservato Wittgenstein in proposito: «Come posso generalizzare in modo così irresponsabile un unico caso?».

L'irresponsabilità di trarre conclusioni sulla base di un solo caso viene mitigata se l'inferenza è compiuta in un contesto di informazioni importanti. Per esempio, se riconosciamo che una perla non riveste alcuna utilità nel funzionamento di un'ostrica o che il valore commerciale delle perle è in contrasto con la loro sicura reperibilità in ogni ostrica, saremo meno indotti a trarre false inferenze dal nostro singolo esempio.

Il problema con le menti e con la coscienza è che esse restano così misteriose, così diverse da qualsiasi altra cosa con la quale abbiamo familiarità, che è oscuro persino ciò che potrebbe valere come informazione rilevante. In tal senso, il problema delle altre menti può essere considerato come un sintomo del più generale problema mente-corpo. Se la nostra teoria della mente può smitizzare la relazione esistente tra fenomeni mentali e fisici, si può sperare che, nel complesso, diminuirà o svanirà anche il nostro interesse per le altre menti.

idea chiave
C'è nessuno lì?

12 La ghigliottina di Hume

«In ogni sistema di moralità che io abbia finora incontrato, ho osservato che l'autore procede per qualche tempo secondo il modo comune di ragionare, e stabilisce l'esistenza di un Dio o fa osservazioni relative alla vita umana; e all'improvviso mi sorprendo di trovare che, invece della solita coppia di enunciati con *è / non è*, incontro solo proposizioni collegate con un *deve* o *non deve*...

... Il cambiamento, pur impercettibile, è tuttavia di grande importanza. Poiché infatti questi "deve" o "non deve" esprimono una nuova relazione o una nuova affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e allo stesso tempo, deve essere fornita una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile, ovvero come questa nuova relazione possa essere dedotta da altre, completamente diverse da essa».

In questo famoso passo del suo *Trattato sulla natura umana*, il filosofo scozzese David Hume fornisce, nella sua solita maniera laconica, la formulazione classica di quella che fin da allora era stata una delle questioni centrali della filosofia morale. Come si può passare da un enunciato *descrittivo* sul modo in cui le cose sono nel mondo (un enunciato sull'essere) ad uno *prescrittivo* che ci dice cosa dovrebbe essere fatto (un enunciato sul dovere)? Oppure, in maniera sintetica, come possiamo derivare un «deve» da un «è»? Hume crede evidentemente che non sia possibile, e molti pensatori hanno concordato con lui, ritenendo che la

linea del tempo

circa 440 a.C.

La carne di un uomo...

«ghigliottina di Hume» (in maniera più prosaica, la «legge di Hume») abbia separato in modo decisivo il mondo dei fatti da quello dei valori.

La fallacia naturalistica La legge di Hume viene spesso confusa con una tesi, correlata ma distinta, esposta dal filosofo inglese G.E. Moore nei suoi *Principia Ethica* (1903). Moore accusò i precedenti filosofi di commettere ciò che egli definiva la «fallacia naturalistica», con la quale si identificano concetti etici e concetti naturali; per esempio, si ritiene che «buono» abbia *lo stesso significato* di «piacevole», mentre, come affermò Moore, è una questione ancora aperta e tutt'altro che gratuita se ciò che è piacevole sia anche buono.

L'opinione di Moore (che è stata molto meno influente della presunta fallacia da lui identificata) è che termini etici come «buono» siano proprietà «non naturali», cioè proprietà semplici e non analizzabili, accessibili solo attraverso una specifica percezione morale nota come «intuizione».

A confondere ulteriormente la questione, l'espressione «fallacia naturalistica» è talvolta usata per un errore completamente diverso, molto amato dai fruitori della pubblicità: quello di affermare che il fatto che qualcosa sia naturale (o innaturale) fornisce una base sufficiente per supporre che sia anche buono (o cattivo). Le vittime di elementi patogeni naturali trattati con farmaci sintetici potranno attestare prontamente la natura fallace di questo argomento.

Il valore in un mondo senza valori Il problema che Hume ha sottolineato è dovuto in parte a due convinzioni, radicate ma contraddittorie, con-

> **‘Forse il punto più semplice e più importante sull'etica è puramente logico. Intendo cioè l'impossibilità di derivare regole etiche non tautologiche... da enunciati fattuali.’**
>
> **Karl Popper, 1948**

-ismi in etica

L'etica, o filosofia morale, è spesso divisa in tre grandi ambiti. Al livello più generale, la **meta-etica** investiga la fonte o base della moralità, incluse questioni come quella relativa alla sua natura, se essenzialmente oggettiva o soggettiva. L'**etica normativa** si concentra sugli standard etici (o norme) sui quali si basa la condotta morale; l'utilitarismo, per esempio, è un sistema normativo basato sullo standard della «utilità». Infine, al livello più basso, l'**etica applicata** porta la teoria filosofica a relazionarsi con questioni pratiche, come l'aborto, l'eutanasia, la guerra giusta e il trattamento degli animali. I filosofi hanno assunto un'ampia gamma di posizioni su tutte queste questioni, e da esse derivano molti -ismi. L'elenco seguente fornisce una descrizione concisa di alcune tra le posizioni etiche più comunemente incontrate.

Un assolutista
ritiene che certe azioni siano giuste o sbagliate in ogni circostanza.

Un consequenzialista
ritiene che la giustezza o meno delle azioni possa essere stabilita semplicemente in riferimento alla loro efficacia nel determinare certi fini o certe condizioni desiderabili. Il sistema consequenzialista meglio noto è l'**utilitarismo** (si veda p. 69).

Un deontologista
considera certe azioni intrinsecamente giuste o sbagliate, indipendentemente dalle loro conseguenze; particolare significato è attribuito alle intenzioni dell'agente e alle nozioni di dovere e diritto. L'**etica kantiana** (si veda p. 72) è il sistema deontologico più importante.

divise da molti di noi. Da un lato crediamo di vivere in un mondo fisico che può essere pienamente spiegato solo attraverso le leggi scoperte dalla scienza: un mondo di fatti oggettivi da cui il valore è escluso. D'altro lato ci accorgiamo che nel formulare giudizi morali, per esempio che il genocidio è sbagliato, stiamo enunciando qualcosa di vero sul mondo: qualcosa che possiamo sapere e che sarebbe comunque vero, indipendentemente dai nostri sentimenti in proposito. Ma questi punti di vista appaiono incompatibili se accettiamo la legge di Hume; e se non possiamo radicare le nostre valutazioni morali nel mondo senza valori descritto dalla scienza, siamo evidentemente ricacciati verso i nostri stessi sentimenti e le nostre preferenze e dovremmo guardare in noi stessi per trovare l'origine dei nostri giudizi morali. Hume stesso era consapevole delle implicazioni della propria teoria, e credeva che se ad essa fosse stata tributata la giusta at-

Un naturalista
crede che i concetti etici possano essere spiegati puramente in termini di «fatti naturali» analizzabili dalla scienza, più spesso relativi alla psicologia umana, come il piacere.
Un non-cognitivista
ritiene che la moralità non abbia a che fare con la conoscenza perché il fare morale e il riflettere su di esso non consistono di *fatti*; un giudizio morale esprime dunque gli atteggiamenti, le emozioni, ecc. della persona che lo formula. Esempi di posizioni non cognitiviste sono l'**emotivismo** e il **prescrittivismo** (si veda p. 62)
Un oggettivista
ritiene che valori e proprietà morali siano parte dell'«arredamento (o struttura) dell'Universo», in quanto esistono indipendentemente da qualsiasi essere umano possa apprenderli; gli enunciati etici non sono soggettivi o relativi a qualcosa d'altro, e possono essere veri o falsi a seconda che riflettano accuratamente il modo in cui le cose sono al mondo. L'oggettivismo ritiene che i concetti etici siano metafisicamente reali e perciò esso è per gran parte compatibile con il **realismo** morale.
Un soggettivista
ritiene che il valore si radichi non nella realtà esterna, ma nelle nostre opinioni sulla realtà o nelle nostre reazioni emotive ad essa. In quest'ultimo caso la posizione teoretica equivale fondamentalmente a quella del non-cognitivismo (si veda sopra). Nel primo caso invece (posizione cognitivista), il soggettivista riconosce che vi sono fatti etici, ma nega che siano oggettivamente veri o falsi; un esempio di questa forma di soggettivismo è il **relativismo** (si veda p. 52).

tenzione, «tutti i comuni sistemi di moralità» sarebbero stati sovvertiti. Il *gap* incolmabile tra fatti e valori che Hume sembra spalancare solleva dei dubbi sul reale *status* degli enunciati etici e si pone pertanto al centro della filosofia morale.

idea chiave
Il *gap* tra essere e dovere

13 La carne di un uomo...

«Quando Dario era re di Persia, convocò i Greci del suo seguito e chiese loro per quale somma avrebbero accettato di cibarsi dei cadaveri dei loro padri. Essi replicarono che non lo avrebbero fatto per tutto l'oro del mondo. In seguito, alla presenza dei Greci, e grazie a un interprete, cosicché anche loro potessero comprendere ciò che si diceva, chiese ad alcuni Indiani della tribù dei Callati, che per tradizione mangiavano i cadaveri dei propri genitori, per quale somma avrebbero accettato di bruciarli [come era tradizione dei Greci]. Essi emisero un grido di orrore e chiesero a gran voce di non dire mai più una cosa così spaventosa».

Chi ha ragione, i Greci o i Callati? Potremmo sbiancare leggermente all'idea di mangiare i nostri genitori, ma non più di quanto i Callati impallidirebbero all'idea di bruciarli. Alla fine, saremmo sicuramente d'accordo con Erodoto, lo storico greco che ci tramanda questa storia, quando cita con approvazione il poeta Pindaro: «L'usanza è signore di tutte le cose». Non è più questione di giusto o sbagliato; non esiste più una risposta giusta. Ogni gruppo ha il proprio sistema di abitudini e tradizioni, in base al quale ciascuno si comporta o meno correttamente, ed è ad esso che ciascuno si appella per difendere le proprie rispettive usanze funebri.

In questo caso, ciò che è moralmente giusto non ha un valore assoluto, poiché è relativo alla cultura e alle tradizioni dei gruppi sociali di riferimento. Vi sono, naturalmente, infiniti altri esempi di tale diversità culturale, sia geografica sia

linea del tempo

circa 440 a.C.

La carne di un uomo...

storica. E sulla base di casi come questi il relativista argomenta che, in generale, non esistono verità assolute o universali: valutazione e giudizio morali saranno solo relativi alle norme sociali dei gruppi interessati.

Vive la différence Il relativista, di fatto, mira a considerare i giudizi morali come se fossero giudizi estetici. Nelle questioni di gusto, non è generalmente appropriato parlare di errore: *de gustibus non disputandum*, «sui gusti non si deve discutere». Se dici che ti piacciono i pomodori e a me no, constatiamo che siamo diversi: qualcosa è giusto o vero per te, ma non per me. In tali casi la verità deriva dalla sincerità: se dico sinceramente che mi piace qualcosa, non posso sbagliare, e ciò che dico è vero (per me). Così, seguendo questa analogia, se come società approviamo la pena di morte, ciò sarà moralmente giusto (per noi), e non è qualcosa su cui possiamo sbagliare. E proprio come non cercheremmo di convincere altre persone a non gradire i pomodori né le criticheremmo per il loro gusto, così in ambito morale la persuasione e la critica risulteranno inappropriate. Di fatto, però, la nostra vita morale è piena di discussioni e censure, e abitualmente assumiamo posizioni nette su questioni come la pena capitale. Possiamo perfino essere in disaccordo con *noi stessi* nel corso del tempo: posso per esempio cambiare la mia opinione su una questione morale, e collettivamente possiamo modificare la nostra posizione su un tema come la schiavitù. Il relativista fanatico direbbe allora che l'oggetto della discussione era giusto per alcuni ma non per altri, o giusto per me (o noi) in un dato momento, e non più in seguito. Nel caso della schiavitù, della mutilazione femminile, dell'infanticidio legalizzato, ecc., tutto questo potrebbe tradursi per il relativista in un boccone particolarmente amaro.

Il fallimento del relativismo nel fornire una spiegazione seria di aspetti che sono evidentemente tipici della nostra effettiva vita morale è, per lo più, considerato un colpo fatale, ma i relativisti possono cercare di avvantaggiarsene. Forse – potrebbero argomentare – non dovremmo essere così critici nei confronti degli altri. Di fatto, la lezione che ricaviamo dai Greci e dai Callati è che dovremmo essere più tolleranti, più aperti e sensibili alle abitudini e usanze altrui. Questa linea argomentativa ha condotto molti ad associare relativismo a tolleranza e apertura mentale, mentre i non relativisti sono ritratti come intolleranti e insofferenti verso pratiche diverse dalle proprie. Estremizzando questo quadro, si

> **“Cos’è la moralità in un certo luogo e tempo? È ciò che alla maggioranza piace e l’immoralità ciò che i più respingono.”**
>
> **Alfred North Whitehead, 1941**

ricava un’immagine dell’Occidente come di un imperialismo culturale che impone arrogantemente le proprie idee sul resto del mondo arretrato; si tratta di una caricatura: di fatto non c’è alcuna incompatibilità tra l’assumere una prospettiva genericamente tollerante e il ritenere tuttavia che su alcune questioni altre persone o altre culture la pensino in modo sbagliato. Un elemento di scacco per il relativismo è che solo il non-relativista può proporre la tolleranza e la sensibilità culturale come virtù universali (si veda il riquadro in basso).

Una conoscenza in prospettiva L’assurdità di un relativismo assoluto e i pericoli della sua adozione incondizionata, quasi fosse un mantra politico, hanno comportato come conseguenza che talvolta vengono trascurate intuizioni legate a una forma più moderata di relativismo. La lezione più importante del relativismo è che la conoscenza stessa è prospettica: la nostra visione del mondo presuppone sempre una certa prospettiva o punto di vista; non c’è alcun privilegiato punto di vista esterno dal quale poter osservare il mondo «come è realmente» o «come è comunque». Questo sguardo sulle cose

Surclassare il relativismo

Il relativismo forte o radicale – l’idea cioè che tutti gli enunciati, morali o di altro tipo, siano relativi – finisce per avvitarsi su se stesso. Dire che tutti gli enunciati sono relativi è in sé relativo? Bene, deve esserlo per evitare l’autocontraddizione; ma se lo è, significa che il mio enunciato per cui tutti gli enunciati sono assoluti è vero *per me*. E questo tipo di incoerenza logica si estende rapidamente ad ogni altro tipo di enunciato. I relativisti non possono dire che è sempre sbagliato criticare la cultura di altre società, perché *per me* potrebbe essere giusto farlo. E non possono ritenere che sia sempre giusto essere tolleranti e aperti, poiché può essere giusto per un autocrate sopprimere tutti i segnali di dissenso.

In generale, i relativisti non possono, senza contraddizione e ipocrisia, credere alla validità della propria posizione. La natura autoconfutante del relativismo assoluto venne già intuita ai primordi della filosofia con Platone, che prontamente smascherò le incoerenze della posizione relativista adottata dal sofista Protagora, nell’omonimo dialogo. Da tutto ciò deriva che una discussione razionale dipende dalla possibilità di condividere *una qualche* base comune; dobbiamo concordare su *qualcosa*, avere una verità comune per poter comunicare in maniera sensata. Ma è precisamente questa base comune che viene negata dal relativismo radicale.

Va tutto bene?

«Oggi un ostacolo particolarmente insidioso all'opera educativa è costituito dalla massiccia presenza, nella nostra società e cultura, di quel relativismo che, non riconoscendo nulla come definitivo, lascia come ultima misura solo il proprio io con le sue voglie, e sotto l'apparenza della libertà diventa per ciascuno una prigione, perché separa l'uno dall'altro, riducendo ciascuno a ritrovarsi chiuso dentro il proprio "io"».

Papa Benedetto XVI, giugno 2005

Negli ultimi decenni il relativismo ha acquisito una valenza politica e sociale che ne ha forzato il significato originario, estendendolo ben oltre il limite concesso. Dall'idea che non esistono verità assolute («tutto è relativo»), si è dedotto che tutto è egualmente valido e perciò che «va tutto bene». A credere che un tale ragionamento si sia imposto vi sono varie forze reazionarie, compresa una parte della Chiesa Cattolica, che attribuisce al relativismo dilagante la licenziosità morale, soprattutto sessuale, e la disgregazione sociale. D'altro lato, alcuni libertari sono stati ben felici di non dover guardare alla logica troppo per il sottile, facendo così del motto «va tutto bene» il loro mantra politico. Si sono pertanto schierati gli opposti, la gioia da un lato, l'orrore dall'altro, e il relativismo al centro.

è spesso spiegato in termini di schema concettuale o quadro di riferimento: possiamo cioè ottenere una comprensione intellettuale della realtà solo all'interno del nostro quadro di riferimento concettuale, determinato da una complessa combinazione di fattori a partire dalla nostra storia e cultura. Ma il fatto che non possiamo arretrare o porci all'esterno del nostro particolare schema concettuale, assumendo così una prospettiva obiettiva sulle cose (una sorta di «visione divina»), non significa che non possiamo conoscere nulla. Una prospettiva deve essere una prospettiva su *qualcosa*; condividendo e confrontando le nostre diverse prospettive, possiamo sperare di far risaltare le nostre svariate opinioni e di raggiungere così una visione del mondo più piena, più completa, più «stereoscopica». Tale immagine ottimistica suggerisce che un progresso verso la comprensione ha bisogno di collaborazione, comunicazione, scambio di idee e punti di vista: questa è la vera eredità positiva del relativismo.

idea chiave
È tutto relativo?

14 La teoria del comando divino

Giusto e sbagliato, bene e male, virtù e vizio sono quel genere di questioni sulle quali potremmo aspettarci di perdere il sonno: aborto, eutanasia, diritti umani, trattamento degli animali, ricerca sulle cellule staminali... una lista infinita di questioni spinose e cariche di implicazioni. Più di qualsiasi altro ambito di riflessione, l'etica appare come un campo minato, un terreno insidioso in cui ci si aspetta di inciampare da un momento all'altro, e dove l'incespicare potrebbe costare molto caro.

Eppure, paradossalmente, per molti individui la moralità è come una passeggiata nel parco. Nella mente di milioni di persone, essa è inestricabilmente connessa alla religione: questo o quello è giusto o sbagliato per la semplice ragione che Dio (o un dio) ha ordinato che così debba essere; il bene è bene e il male è male perché così Dio ha detto.

In ciascuna delle tre «Religioni del Libro» (Giudaismo, Cristianesimo e Islamismo), il sistema di moralità è basato sul «comando divino»: è proprio di Dio comandare e degli uomini obbedire; Dio impone ai suoi adoratori una serie di ingiunzioni morali, e il comportamento virtuoso richiede obbedienza, mentre la disobbedienza è peccato. Un tale codice di regole etiche, sottoscritto dalla mano stessa di Dio, dovrebbe bandire le preoccupazioni che ingombrano le concezioni soggettivistiche della moralità, a partire dallo sgradevole sospetto che stiamo inventando le regole che ci piacciono.

linea del tempo

circa 375 a.C. La teoria del comando divino

1670 Fede e ragione

> **«Nessuna moralità può essere fondata sull'autorità, anche se si trattasse di un'autorità divina.»**
>
> **Alfred Jules Ayer, 1968**

Il dilemma di Eutifrone Naturalmente, senza Dio la teoria del comando divino crolla all'istante (si veda riquadro a p. 58), ma anche ammettendo che Dio esista, restano numerosi seri problemi a minacciare tale dottrina, il più grave dei quali è, probabilmente, il cosiddetto dilemma di Eutifrone, formulato per la prima volta da Platone 2400 anni fa nel dialogo omonimo. Socrate (por-

Dare senso ai comandi di Dio

Oltre al dilemma di Eutifrone, un'altra seria difficoltà per quanti vogliono fondare la moralità sul comando divino è che i vari testi religiosi, che costituiscono il principale mezzo di comunicazione del volere di Dio, contengono molte contraddizioni e/o messaggi sgraditi. Per fare un esempio famoso tratto dalla Bibbia, in *Levitico* 20:13 si dice che «se un uomo giace con un uomo come con una donna, entrambi avranno commesso un abominio; essi saranno sicuramente messi a morte e il loro sangue li ricoprirà». Se la Bibbia è la parola di Dio, che a sua volta determina ciò che è morale, risulterà moralmente legittimata l'esecuzione capitale degli omosessuali maschi sessualmente attivi. Tuttavia, la maggior parte delle persone oggi considera moralmente ripugnante una tale prospettiva, e in ogni caso essa è incompatibile con altre ingiunzioni della Bibbia, la più ovvia delle quali è il comandamento di non uccidere. La sfida per i sostenitori della teoria del comando divino è allora quella di servirsi degli aspetti noti di Dio per costruire un sistema morale universalmente accettabile e internamente coerente.

Perduto nell'azione?

Il pericolo più grave per la teoria del comando divino è il rischio di perdere il proprio legislatore: potremmo cioè non essere pienamente persuasi dai vari argomenti che vorrebbero provare l'esistenza di Dio e potremmo non avere il beneficio della fede (si veda p. 172). Impavidi, alcuni difensori della teoria hanno ingegnosamente volto tale pericolo a proprio vantaggio, usandolo come *prova* dell'esistenza di Dio:

1. Esiste qualcosa come la moralità: abbiamo un codice di leggi/comandi etici.
2. Dio è il solo candidato al ruolo di legislatore/autore del comando. Pertanto...
3. Dio esiste.

È improbabile che tale linea argomentativa possa risultare vincente. La prima premessa, implicando che la moralità sia per natura qualcosa che esiste indipendentemente dagli uomini, trascura e liquida come scontata una delle questioni più rilevanti. E anche ammettendo che la moralità esista indipendentemente da noi, la seconda premessa deve comunque sostenere l'urto dell'attacco di Eutifrone.

tavoce di Platone nei suoi dialoghi) impegna il giovane Eutifrone in una discussione sulla natura della pietà. Essi concordano che la pietà sia «tutto ciò che è amato dagli dèi», ma a questo punto Socrate pone una domanda cruciale: le cose pie sono tali perché amate dagli dèi, o sono amate dagli dèi perché pie? È sui corni di questo dilemma, generalmente espresso in termini monoteistici, che si impiglia la teoria del comando divino.

Ciò che è bene è tale perché Dio lo comanda, oppure Dio lo comanda perché è bene? Nessuna delle due alternative è ben accetta dai sostenitori della teoria del comando divino. Consideriamo il primo corno del dilemma: uccidere (si dirà) è male perché Dio così comanda, ma le cose potrebbero essere andate diversamente. Dio potrebbe aver ordinato che uccidere sia bene o persino obbligatorio, e così sarebbe stato per il semplice motivo che lo ha detto Dio. Sulla base di questa lettura, l'osservanza religiosa equivale a poco più che una cieca obbedienza a un'autorità arbitraria. L'altra alternativa funziona meglio? Non proprio. Se Dio comanda ciò che è bene perché è bene, evidentemente la sua bontà

❛Ciò che è pio è amato dagli dèi in quanto tale, o è pio perché essi lo amano?❜

Platone, circa 375 a.C.

è indipendente da Dio. Nella migliore delle ipotesi, il ruolo di Dio è quello di un messaggero morale, che trasmette prescrizioni etiche ma non ne è la fonte. Potremmo così andare dritti alla fonte, eliminando senza problemi il messaggero: almeno nel ruolo di legislatore morale, Dio è di troppo. Così, quando si tratta di moralità, Dio risulta arbitrario o irrilevante: non è certo una scelta facile per coloro che cercano di fare di Dio il garante o il ratificatore della loro etica.

Un diffuso contrattacco al dilemma di Eutifrone insiste sul fatto che «Dio è buono» e, pertanto, non comanderebbe mai il male; si tratta però di una linea argomentativa che rischia la circolarità o l'incoerenza. Se «buono» significa «comandato da Dio», l'enunciato «Dio è buono» sarà virtualmente senza senso – qualcosa come «Dio è tale che si adatta ai suoi stessi comandi».

È forse più promettente considerare la frase nel significato «Dio è (identico a) bontà», il che comporta che i suoi comandi saranno inevitabilmente buoni. Ma se Divinità e Bontà sono la stessa cosa, l'enunciato «Dio è buono» è tautologico: nessuna luce è stata gettata sulla questione e noi siamo finiti in un circolo vizioso, un esempio, forse, della propensione divina a operare attraverso vie misteriose.

idea chiave
Perché lo dice Dio

15 La teoria del buu/urrà

«E Mosè fu lì con il Signore per quaranta giorni e quaranta notti; egli non mangiò pane, né bevve acqua. E scrisse sulle tavole le parole dell'alleanza, i dieci comandamenti:

– Urrà se non avrai altro Dio all'infuori di me!

– Buu se ti inginocchierai di fronte a un'immagine scolpita!

[*seguono cinque buu e due urrà; poi...*]

– Buu se desidererai la moglie del tuo vicino, o il suo servo o la sua serva, o il suo bue, il suo asino o ogni altra cosa del tuo vicino».

Così parlò il Signore, secondo l'emotivismo etico, o «teoria del buu/urrà». Posto in questi termini, l'emotivismo non sembra un tentativo molto serio di rappresentare il valore delle asserzioni etiche, e tale sentimento è senza dubbio rafforzato dal nomignolo scherzoso che gli è stato assegnato. In realtà, l'emotivismo è una teoria altamente influente con una storia importante, e nasce dal profondo interesse per ciò che può sembrare una comprensione della nostra vita morale legata soprattutto al senso comune.

Il passaggio al soggettivismo Nel mondo ci sono diversi tipi di fatti oggettivamente veri, fatti la cui verità non dipende da noi. Alcuni sono scientifici e descrivono eventi, relazioni e processi fisici; altri sono morali e descrivono cose giuste e sbagliate, buone e cattive. Un tale quadro interessa forse il buon senso generale, ma risulta poco attraente per molti filosofi.

linea del tempo

circa 375 a.C.	30 circa
La teoria del comando divino	La regola aurea

Ragione, schiava delle passioni

L'ispirazione principale per le moderne forme di soggettivismo morale è rappresentata dal filosofo scozzese David Hume. Nel *Trattato sulla natura umana* appare la sua famosa difesa di una spiegazione soggettivista della moralità:

«Prendiamo una qualsiasi azione ritenuta immorale: per esempio un omicidio premeditato. Esaminiamolo da tutti i punti di vista, e vediamo se si possa trovare quel fatto, realmente esistente, che chiamiamo vizio. In qualsiasi modo lo affrontiamo, scopriremo solo determinate passioni, motivazioni, volizioni e pensieri: non vi saranno altri dati di fatto. Il vizio ci sfuggirà interamente, fino a quando considereremo l'oggetto. Non lo si potrà mai afferrare, fino a che non rivolgeremo la nostra riflessione al nostro cuore, trovandovi un sentimento di disapprovazione nei confronti di tale azione. Ecco qui un dato di fatto, ma oggetto del sentimento, non della ragione. È in noi stessi, non nell'oggetto». Secondo la spiegazione humiana dell'azione morale, tutti gli esseri umani sono naturalmente mossi da un «senso morale» o «simpatia», cioè da una capacità di condividere i sentimenti di felicità o infelicità degli altri; ed è questa sensibilità, piuttosto che la ragione, a fornire motivazioni alle nostre azioni morali. La ragione è essenziale nel comprendere le conseguenze delle nostre azioni e nel pianificare razionalmente come raggiungere i nostri obiettivi morali, ma è in sé inerte e incapace di fornire uno stimolo all'azione: secondo la famosa frase di Hume, «la ragione è, e dovrebbe solo essere, schiava delle passioni».

Prendiamo un fatto che si ritiene relativo all'ambito morale: uccidere è sbagliato. Possiamo descrivere un atto di uccisione nei minimi dettagli, citando ogni tipo di fatti fisici e psicologici per spiegare come e perché è avvenuto. Ma quali ulteriori proprietà o qualità aggiungeremo alla descrizione quando attribuiamo al fatto l'essere male? Fondamentalmente, diciamo che uccidere è il tipo di cosa che *non dovremmo* fare – tra tutti gli altri elementi che possiamo certamente dire dell'uccidere, esso ha l'intrinseca proprietà del «non dover essere

"Non c'è nulla in sé di buono o cattivo, è il pensarlo che lo rende tale."

William Shakespeare, circa 1600

Prescrittivismo

La critica più comune all'emotivismo è che esso non riesce a cogliere la logica del discorso etico, cioè i modelli caratteristici di ragionamento e di argomentazione razionale che ne stanno alla base. Da questo punto di vista sembra invece avere più successo una teoria soggettivista rivale, nota come prescrittivismo, strettamente associata al filosofo inglese R.M. Hare. Assumendo come punto di partenza l'intuizione per cui le espressioni riguardanti la morale presentano un elemento prescrittivo – ci dicono cioè cosa fare o come comportarci – il prescrittivismo ritiene che l'essenza di tali espressioni sia il loro presentarsi come guida all'azione; dire che uccidere è sbagliato equivale a dare e ad accettare il comando «Non uccidere!». Secondo la spiegazione di Hare, la caratteristica distintiva dei giudizi etici rispetto ad altri tipi di comando è il fatto che sono «universalizzabili»: se pronuncio un'ingiunzione morale, sono certamente convinto che tale ingiunzione debba essere osservata da chiunque, incluso me stesso, in circostanze significativamente simili (per esempio, devo conformarmi alla regola aurea, p. 76). Il disaccordo morale, secondo il prescrittivismo, corrisponde in parte alla formulazione di comandi che sono in contraddizione l'uno con l'altro; di fronte all'esistenza di numerose ingiunzioni, incoerenza e indecisione si spiegano allora con l'impossibilità di obbedire a tutte nello stesso momento. In tal modo l'apertura del prescrittivismo al confronto e alla discussione appare maggiore di quella dell'emotivismo, sebbene alcuni dubitino che il prescrittivismo possa rispecchiare la piena complessità del dialogo morale.

fatto». Colpiti dall'assoluta stranezza di trovare una tale proprietà nel mondo (il mondo ipoteticamente senza valori descritto dalla scienza; si veda p. 132), molti filosofi propongono di sostituire la nozione di proprietà morale oggettiva ed esistente con un certo tipo di risposta soggettiva alle cose del mondo.

Dalla descrizione all'espressione Secondo un'ingenua prospettiva soggettivista, le asserzioni morali sono semplici descrizioni o resoconti dei nostri sentimenti a proposito di come stanno le cose. Così, quando dico «uccidere è sbagliato», sto semplicemente asserendo la mia disapprovazione personale (o forse della mia comunità di appartenenza) verso questa azione. Ma si tratta di una spiegazione troppo semplice. Se dico «uccidere è giusto», e ciò corrisponde a una descrizione accurata dei miei sentimenti, allora questo sarà anche vero. Il dissenso morale è evidentemente impossibile: è necessaria una spiegazione più raffinata.

L'emotivismo (o espressivismo) – la teoria del buu/urrà – è una forma di soggettivismo più sottile, secondo cui i giudizi morali non sono descrizioni o spiegazioni dei nostri sentimenti sul mondo, ma espressione di quei sentimenti. Quando cioè pronunciamo un giudizio morale, esprimiamo una

risposta emotiva, la nostra approvazione («urrà!») o disapprovazione («buu!») verso un aspetto del mondo o un'azione. «Uccidere è sbagliato» è un'espressione della nostra disapprovazione («buu all'omicidio!»); «è bene dire la verità» è un'espressione della nostra approvazione («urrà al dire la verità!»).

Per gli emotivisti il grande problema è sviluppare la propria teoria coerentemente al modo in cui, di fatto, pensiamo e formuliamo la nostra riflessione morale. Tale riflessione presuppone un mondo esterno di valori oggettivi: discutiamo e argomentiamo su questioni morali; ci appelliamo a fatti morali per definire quelle questioni; pronunciamo enunciati etici che possono essere veri o falsi; esistono verità morali che possiamo conoscere. Tuttavia, secondo gli emotivisti non c'è nulla di etico da conoscere: non stiamo affatto pronunciando enunciati, ma esprimendo sentimenti, e tali espressioni non possono naturalmente essere vere o false. L'emotivista può convenire sul fatto che siano possibili la discussione e il disaccordo sulle nostre opinioni passate e sul contesto delle nostre azioni, ma è difficile trasformare questa intuizione in qualcosa di simile alla nostra comune concezione del dibattito morale. Sembrano mancare le connessioni logiche tra le asserzioni morali stesse, e la riflessione etica appare poco più che un esercizio di retorica – la moralità come pubblicità, come è stato detto in maniera caustica.

> **‘Non so come confutare gli argomenti in favore della soggettività dei valori etici, ma mi trovo incapace di credere che tutto ciò che non funziona nella crudeltà gratuita sia il fatto che non mi piace.’**
>
> **Bertrand Russell, 1960**

La pronta risposta a tutto ciò è semplicemente far buon viso a cattiva sorte: l'emotivista potrebbe argomentare che la teoria non quadra con le nostre comuni opinioni, ma ciò dipende dal fatto che sono sbagliate le opinioni, e non la teoria. Secondo la cosiddetta «teoria dell'errore», la nostra comune riflessione etica è semplicemente sbagliata, poiché è basata su fatti morali oggettivi che, in realtà, non esistono. Sono stati realizzati molti tentativi di avvicinare la dottrina emotivista al realismo della nostra riflessione etica, ma per molti il *gap* è ancora troppo ampio e, di conseguenza, sono stati incoraggiati altri approcci. La più importante di queste alternative è, probabilmente, il prescrittivismo.

idea chiave
Esprimere giudizi morali

16 Fini e mezzi

«Mr Quelch non era affatto sicuro che gli squali avessero baffi e, in tal caso, che potessero leccarseli; ma non dubitava che, se avessero potuto, lo avrebbero fatto di certo. La mongolfiera stava precipitando sempre più velocemente verso il mare, ed egli poteva chiaramente vedere le numerose pinne dei convitati raccoltisi lì sotto, che fendevano l'acqua in modo minaccioso...

... Mr Quelch sapeva che nei due minuti successivi lui e i Frati francescani sarebbero diventati esca per gli squali, a meno che si fossero alleggeriti di un po' di zavorra. Ma era già stato gettato tutto fuori dal cesto – rimanevano solo lui e i sei ragazzi. Era chiaro che solo Bunter aveva una mole tale da poter salvare la situazione. Un boccone amaro da ingoiare... ma non c'era altra soluzione.

"Accidenti...! Ma davvero, voi compagni...! Guardate che se mi toccate anche solo con un dito io... Ohhhhh!!!!"».

Un aereo con 120 passeggeri a bordo si sta schiantando, fuori controllo, su un'area densamente popolata. Non c'è tempo di evacuare l'area e l'impatto dell'aereo ucciderà certamente migliaia di persone. L'unica mossa possibile è abbattere l'aeroplano. Lo si dovrebbe fare?

Supponiamo che la valutazione della situazione da parte di Quelch sia corretta. Ci sono davvero solo due opzioni: i sei ragazzi (compreso Bunter) e Quelch stesso cadono in mare e vengono ridotti in brandelli dagli squali, oppure solo Bunter viene gettato in mare e divorato. A parte la spiacevolezza dell'essere gettato da una mongolfiera, non c'è differenza per Bunter, che morirà comunque, quale delle due opzioni si sceglierà; d'altra parte, scaraventando fuori Bunter, Quelch potrà salvare se stesso e gli altri cinque

linea del tempo

1260 circa
Atti e omissioni
La guerra giusta

1739
La ghigliottina di Hume

ragazzi. Pertanto, è giusto sacrificare Bunter? Il fine (salvare alcune vite innocenti) giustifica il mezzo (sacrificare una vita innocente)?

> **Il fine può giustificare il mezzo solo se c'è qualcosa che giustifica il fine.**
> **Leon Trotsky, 1936**

Uno spartiacque etico Decisioni riguardanti la vita e la morte non sono, naturalmente, semplice oggetto di invenzioni fantastiche. Nella vita reale, talvolta, le persone si trovano in situazioni in cui è necessario che uno o più innocenti muoiano e, in casi estremi, persino che siano uccisi, per salvare alcune o molte vite innocenti. Ci sono casi che ci mettono a durissima prova, tirandoci violentemente ora in un senso ora in un altro, e talvolta in entrambe le direzioni allo stesso tempo.

Questa fondamentale incertezza si riflette anche nei diversi approcci assunti dai filosofi per spiegare tali dilemmi. Le diverse teorie via via proposte si sono spesso poggiate sull'uno o sull'altro lato dello spartiacque etico – la linea cioè che separa le teorie basate sul dovere (deontologiche) da quelle basate sulle conseguenze (consequenzialiste).

Due gemelli siamesi sono certi di morire entrambi nel giro di pochi mesi, a meno che siano separati con un'operazione chirurgica. L'operazione prevista offre eccellenti prospettive di una vita ragionevolmente sana e normale per uno dei due gemelli, mentre l'altro sarà destinato a morire. Come comportarsi? E per di più si dovrà fare l'intervento anche nel caso in cui i genitori non siano d'accordo?

Consequenzialismo e deontologia

Un modo per chiarire le differenze tra consequenzialismo e deontologia è in termini di fini e mezzi. Per un consequenzialista il problema se un'azione sia giusta o sbagliata va determinato puramente sulla base delle sue conseguenze; un'azione è considerata solo come un mezzo per un qualche fine desiderabile, e la sua giustezza o meno è la misura della sua efficacia nel raggiungimento di quel fine. Il fine stesso è un certo stato delle cose (ad esempio una condizione di felicità) che risulta da (o è conseguente a) varie azioni che contribuiscono ad esso. Nello scegliere tra diverse pos-

Il paziente A è malato terminale ed è certo di morire nell'arco di una settimana. Il suo cuore e i suoi reni sono perfetti per i pazienti B e C, che sono certi di morire prima di lui se non ottengono il trapianto di cui hanno bisogno, ma che, in caso contrario, hanno buone possibilità di salvarsi. Nessun altro donatore è disponibile. Uccideresti il paziente A (col suo permesso, senza il suo permesso?) per salvare i pazienti B e C?

Un ufficiale della Gestapo raccoglie in una retata dieci bambini e minaccia di ucciderli se non rivelerai l'identità e il luogo in cui si trova una spia. Tu in realtà non sapevi affatto che vi fosse una spia, né quale fosse la sua identità, ma sai per certo che l'ufficiale non ti crederà se adduci l'ignoranza a tua difesa e darà compimento alla sua minaccia. Indicherai qualcuno – chiunque esso sia – per salvare i bambini? E come lo sceglierai?

Il fine giustifica il mezzo

In un senso comune, un mezzo può essere giustificato solo da un fine, in quanto il primo è per definizione un modo per raggiungere il secondo; pertanto, un mezzo è giustificato (cioè riconosciuto come tale) dal fatto stesso di raggiungere il fine prefissato. I problemi sorgono (e la massima potrebbe allora essere vista come sinistra) quando viene individuato un fine inappropriato e la scelta è compiuta alla luce dell'ideologia o del dogma. Se, per esempio, un attivista politico o un fanatico religioso esaltano un fine particolare che comporta l'esclusione di tutti gli altri punti di vista, basterà poco ai seguaci di costoro per concludere che è moralmente accettabile ricorrere ad ogni mezzo per conseguire quel determinato fine.

sibili vie d'azione, i consequenzialisti soppeseranno in ciascun caso semplicemente le buone e le cattive conseguenze, decidendo poi su tale base. Nel caso di Bunter, per esempio, essi probabilmente giudicheranno che il buon esito, in termini di vite innocenti salvate, giustificherà di per sé il sacrificio di una vita. D'altra parte, in un sistema deontologico le azioni non sono viste semplicemente come mezzi per un fine, ma come giuste o sbagliate in se stesse. Si pensa, cioè, che le azioni abbiano un intrinseco valore, non solo come strumento nel contribuire a un qualche fine desiderabile. Per esempio, il deontologista può decidere che uccidere persone innocenti sia intrinsecamente sbagliato: gettare a mare Bunter è sbagliato in sé e non può essere giustificato da nessuna buona conseguenza che si suppone possa derivarne.

Insieme agli altri passeggeri e al personale di bordo di un piccolo aeroplano, anche tu sei scampato a un disastro aereo e ora vi ritrovate su una montagna desolata. Non c'è cibo di alcun tipo, nessuna possibilità di fuggire a piedi, nessuna speranza che una squadra di salvataggio vi possa raggiungere prima che passino numerose settimane, tempo nel quale sarete tutti morti di fame. La carne di un passeggero potrebbe salvare gli altri fino all'arrivo dei soccorsi. Uccideresti e mangeresti uno dei compagni? E come scegliere tra di essi?

Il caso di Billy Bunter può sembrare forzato, ma nella vita reale talvolta si presentano sgraditi dilemmi di questo tipo. Tutti i casi proposti nel presente capitolo sono simili, almeno per il tipo di quesiti etici che sollevano, a eventi che di fatto si verificano e certo si verificheranno ancora.

La teoria consequenzialista più nota è l'utilitarismo (si veda p. 69); il sistema deontologico più influente è invece quello sviluppato da Kant (p. 72).

idea chiave
Il male minore

17 La macchina dell'esperienza

«Supponiamo che vi sia una macchina dell'esperienza in grado di fornire qualunque esperienza tu desideri. Eccellenti neuropsichiatri potrebbero stimolare il tuo cervello in modo che tu pensi e senta che stai scrivendo un grande racconto, incontrando un amico, leggendo un libro interessante. Fluttueresti tutto il tempo dentro una vasca, con gli elettrodi attaccati al cervello. Vorresti inserirti in questa macchina, in grado di programmare i desideri della tua vita? Naturalmente, mentre sei nella vasca non saprai di essere lì, e penserai che tutto stia effettivamente accadendo... Allora, vorresti inserirti? Cos'altro può importarci, se non la percezione che dall'interno abbiamo delle cose?».

Il filosofo americano Robert Nozick, creatore di questo esperimento mentale nel 1974, pensa che le risposte alle ultime due domande siano, rispettivamente, «No», e «Molto altro». Superficialmente, la macchina dell'esperienza ricorda molto da vicino la vasca di Putnam (si veda p. 4). Entrambe descrivono realtà virtuali in cui un mondo è simulato in modo tale da essere completamente indistinguibile da quello reale, almeno dall'interno. Ma mentre l'interesse di Putnam si rivolge alla situazione del cervello all'interno della vasca e a ciò che questo ci mostra sui limiti dello scetticismo, Nozick si concentra principalmente sulla situazione di una persona prima di essere attaccata alla macchina: sceglierebbe cioè una vita collegata a una macchina e, se sì, che cosa potremmo dedurre da tale scelta?

> **‘Tra il dolore e niente scelgo il dolore.’**
> **William Faulkner, 1939**

linea del tempo

circa 1260 Atti e omissioni

1739 La ghigliottina di Hume

1785 Fini e mezzi

La scelta è tra una vita simulata di puro piacere, in cui viene soddisfatta ogni ambizione e raggiunto ogni desiderio, e una vita reale, segnata da tutte le frustrazioni e le delusioni inevitabili, e dalla ben nota miscela di successi parziali e sogni irrealizzabili. Nonostante l'ovvia attrazione esercitata da una vita attaccata alla macchina dell'esperienza, la maggior parte delle persone, secondo Nozick, sceglierebbe di *non* essere collegata ad essa. La *realtà* della vita è importante: vogliamo fare certe cose, non solo sperimentare il piacere di farle. Tuttavia, se il piacere fosse la sola realtà che contribuisce al nostro benessere, se fosse il solo ingrediente di una buona vita, sicuramente non faremmo questa scelta, poiché ricaveremmo di gran lunga più piacere se fossimo collegati alla macchina dell'esperienza. Da tutto ciò Nozick inferisce che vi sono altri elementi, oltre il piacere, che consideriamo intrinsecamente preziosi.

‘La natura ha posto l'umanità sotto il governo di due sommi sovrani, il dolore e il piacere. Spetta ad essi soltanto indicare quel che dovremmo fare.’

Jeremy Bentham, 1785

L'utilitarismo classico La conclusione di Nozick contrasta con qualsiasi teoria etica di tipo edonistico (basato sul piacere), in particolare con l'utilitarismo, almeno nella formulazione classica fornitaci dal suo fondatore Jeremy Bentham nel XVIII secolo. Secondo l'utilitarismo le azioni devono essere giudicate giuste o sbagliate nella misura in cui esse accrescono o diminuiscono il benessere umano o «utilità». A partire da Bentham, sono state proposte numerose interpretazioni dell'utilità, ma per lui essa consisteva nell'umano piacere o felicità, e la sua teoria della giusta azione è talvolta sintetizzata nel promuovere «la più grande felicità per il maggior numero possibile di persone».

L'utilitarismo non rifugge da conclusioni morali che contravvengono alle nostre stesse normali intuizioni (si veda p. 64). Di fatto, per Bentham una delle principali preoccupazioni era fornire una base scientifica e razionale alle nostre scelte morali e sociali, in contrasto con le intuizioni caotiche e incoerenti su cui erano basati diritti e leggi cosiddetti naturali. Per fondare una tale base razionale, Bentham propose un *felicific calculus*, in base al quale possono essere misurate e confrontate le diverse quantità di piacere e pena causate dalle diverse azioni; la giusta azione in una certa occasione viene allora determinata semplicemente da un processo di addizione e sottrazione. Pertanto, per Bentham i piaceri diffe-

Diversi tipi di utilitarismo

L'utilitarismo è, storicamente, la versione più significativa del consequenzialismo, secondo cui le azioni vanno considerate giuste o sbagliate in base alle loro conseguenze (si veda p. 65). Nel caso dell'utilitarismo, il valore delle azioni è determinato dal loro contributo al benessere o «utilità». Nell'utilitarismo classico (edonistico) di Bentham e Mill, l'utilità è intesa come piacere, ma questa prospettiva è stata da allora modificata e ampliata in vari modi. A seconda dei diversi approcci, la felicità umana dipende non solo dal piacere, ma anche dal soddisfacimento di un'ampia gamma di desideri e preferenze. Alcuni teorici hanno proposto di estendere l'ambito dell'utilitarismo oltre il benessere umano, verso altre forme di vita senziente.

Ci sono anche diverse teorie su come l'utilitarismo debba essere applicato alle azioni. Secondo l'**utilitarismo diretto**, o **dell'atto**, ciascuna azione è valutata direttamente nei termini del suo contributo all'utilità. D'altra parte, secondo l'**utilitarismo della regola**, il modo giusto di agire è determinato dal suo riferirsi a vari ordini di regole che, se genericamente seguite, promuoveranno l'utilità. Per esempio, uccidere una persona innocente potrebbe portare, in determinate circostanze, a salvare molte vite, e perciò aumenterebbe l'utilità generale, risultando, per l'utilitarismo dell'atto, il modo giusto di agire. *Come regola*, però, uccidere persone innocenti porta a una diminuzione di utilità, cosicché l'utilitarismo della regola riterrebbe probabilmente sbagliata la stessa azione, anche nel caso in cui avesse, in una determinata occasione, benefiche conseguenze. L'utilitarismo della regola, pertanto, potrebbe meglio accordarsi alle nostre comuni intuizioni su questioni morali, sebbene non per questo sia risultato più raccomandabile presso i teorici dell'utilitarismo, che per varie ragioni lo considerano incoerente o addirittura riprovevole.

riscono solo per durata e intensità, non per qualità; una concezione piuttosto monolitica del piacere, che pare vulnerabile alle implicazioni della macchina dell'esperienza di Nozick. Ma data la sua natura intransigente, possiamo immaginare che Bentham avrebbe felicemente calpestato le intuizioni che discendono dall'esperimento mentale di Nozick. Fu invece J.S. Mill, altro padre fondatore dell'utilitarismo, a misurarsi maggiormente col terreno più accidentato di quella teoria.

Piaceri superiori e inferiori I critici contemporanei indicarono ben presto il limite di una concezione della moralità come quella fornita da Bentham.

Supponendo che nella vita non vi fosse alcun fine superiore al piacere, egli aveva evidentemente trascurato di considerare tutte le cose che, di norma, valuteremmo come intimamente preziose, ad esempio la conoscenza, l'onore, il successo; aveva proposto (come Mill riferisce) «una dottrina degna solo di un maiale». Bentham stesso, nel suo modo splendidamente egualitario, affrontò l'accusa a testa alta: «A parte il pregiudizio», dichiarò, «il gioco del push-pin ha lo stesso valore delle arti o della musica e della poesia». In altre parole, se giocando un gioco popolare si produce una quantità di piacere nel complesso superiore alle ben più raffinate conquiste dell'intelletto, quel gioco sarà di fatto più prezioso.

Mill non gradiva la franchezza della conclusione di Bentham, e cercò di modificare l'utilitarismo per sviare l'attacco dei critici. Oltre alle due variabili adottate da Bentham per misurare i piaceri, durata e quantità, Mill ne introdusse dunque una terza, la qualità, proponendo così una gerarchia tra piaceri superiori e inferiori. Stando a questa distinzione, alcuni piaceri, come quelli dell'intelletto e delle arti, sono per loro natura più preziosi di quelli fisici, e dando loro maggior peso nel calcolo del piacere, Mill era in grado di concludere che «la vita di Socrate insoddisfatto è migliore di quella di uno sciocco soddisfatto». Tale accomodamento teorico comporta però un prezzo da pagare: almeno una delle evidenti attrattive dello schema di Bentham – la sua semplicità – viene meno, sebbene l'operazione del *felicific calculus* fosse comunque irta di difficoltà. Più seriamente, la nozione dei diversi tipi di piacere proposta da Mill sembra richiedere un criterio diverso dal piacere stesso per poterli distinguere l'uno dall'altro. Se qualcosa, diverso dal piacere, rientra nell'idea di utilità di Mill, esso può rappresentare una resistenza contro il problema sollevato da Nozick: ma sorge allora il dubbio che la teoria di Mill non sia strettamente utilitaristica.

‘Le azioni sono giuste nella misura in cui tendono a promuovere la felicità, sbagliate quando tendono a produrre il contrario della felicità.’

John Stuart Mill, 1859

idea chiave
Il male minore

18 L'imperativo categorico

Tu sai che Cristina vuole uccidere la tua amica Maria, che hai appena lasciato seduta al bar. Cristina viene da te e ti chiede se sai dove sia Maria. Se le dici la verità, Cristina troverà Maria e la ucciderà. Se menti e le dici che hai visto Maria lasciare il bar cinque minuti fa, avrai messo Cristina fuori pista, permettendo a Maria di andarsene. Cosa dovresti fare? Dire la verità o mentire?

Sembra folle persino porsi la domanda: le conseguenze del dire la verità sarebbero terribili. Naturalmente dovresti mentire: una menzogna molto innocente per una causa del tutto degna. Ma nell'ottica di Immanuel Kant (uno dei più influenti filosofi degli ultimi trecento anni, anzi, per qualcuno il più grande), questa non è la risposta giusta. Non mentire è, secondo Kant, un principio fondamentale della moralità, un «imperativo categorico»: qualcosa che si è obbligati a fare, incondizionatamente e senza considerare le conseguenze. L'implacabile insistenza sul dovere, insieme alla nozione di imperativo categorico che vi è sottesa, è il fondamento dell'etica kantiana.

Imperativo ipotetico *versus* categorico Per spiegare l'imperativo categorico, Kant ci dice prima di tutto che cosa non è, contrapponendolo all'imperativo *ipotetico*. Supponiamo che io ti dica cosa fare dandoti un ordine (un imperativo): «Smetti di fumare!». Vi è, implicitamente, una serie di condizioni che potrei unire a questo comando: «se non vuoi rovinarti la salute», per esempio, o «se non vuoi sprecare denaro». Naturalmente, se non ti interessano denaro e

linea del tempo

circa 30
La regola aurea

Dannate conseguenze

L'etica di Kant, sistema per eccellenza deontologico, cioè basato sul dovere, ha avuto un'enorme influenza sui successivi teorici dell'etica, che hanno voracemente assunto e sviluppato le sue idee o, al contrario, energicamente reagito contro di esse. Il cuore del problema, nel caso di Cristina e Maria, era già stato posto da Kant, che restava risolutamente ancorato al proprio imperativo categorico, insistendo che è dovere morale di chiunque essere sinceri in ogni occasione, anche nei confronti di un assassino. Nella sua irremovibile attenzione verso il dovere per il dovere, senza alcuna considerazione delle conseguenze, più o meno prevedibili, Kant traccia un percorso che è quanto più possibile opposto ai sistemi morali basati sulla valutazione delle conseguenze.

salute, l'ordine non ha presa su di te e puoi non osservarlo. Con un imperativo categorico, d'altra parte, non ci sono «se», né impliciti né espliciti. «Non mentire!» e «Non uccidere!» sono ingiunzioni che non vengono proposte sulla base di un certo fine o desiderio che tu possa o non possa avere, e ad esse devi obbedire, in modo assoluto e incondizionato. Un imperativo categorico di questo tipo, diversamente da un imperativo ipotetico, costituisce una legge morale.

Secondo Kant, ogni azione nasconde una regola di comportamento, o massima. Tali massime possono avere la forma di imperativi categorici, senza per questo qualificarsi come leggi morali, qualora non superino una prova che è in se stessa una forma suprema e soverchiante di imperativo categorico:

Agisci in modo che la massima della tua azione possa diventare legge universale.

In altre parole, un'azione è moralmente accettabile solo se si accorda con una regola che si possa coerentemente e universalmente applicare a se stessi e agli altri (di fatto, una variante della regola aurea, p. 76). Per esempio, potremmo proporre una massima per cui è permesso mentire. Ma mentire è possibile solo in

rapporto all'essere sinceri – se tutti mentissero tutto il tempo, nessuno crederebbe a nessuno – e per tale ragione sarebbe controproducente e, in un certo senso, irrazionale desiderare che la menzogna diventi una legge universale. Analogamente, rubare presuppone un contesto di proprietà personale, ma l'intero concetto di proprietà collasserebbe se *tutti* rubassero; ancora, tradire le promesse presuppone l'usanza comunemente accettata del mantenere le promesse, e così via.

Il requisito dell'universalità esclude pertanto certi tipi di comportamento su basi logiche, ma molti altri comportamenti potrebbero essere considerati universali, senza per questo valere come massime morali. «Bada sempre ai tuoi propri interessi»; «Contravvieni alle promesse quando puoi farlo senza minare il valore della promessa»: non sembra ci sia nulla di incoerente o irrazionale nel desiderare che queste diventino leggi universali. Come previene Kant tale pericolo?

Il filosofo meditabondo

Kant è stato a lungo ritratto in modo caricaturale come l'archetipo del filosofo per eccellenza, nascosto nella sua torre d'avorio e immerso in profonde meditazioni sulla cupa metafisica tedesca. L'immagine è amplificata dal fatto che Kant visse l'intera lunga vita come accademico a Königsberg, senza mai mettere piede, a quel che sembra, al di fuori della sua città natale.
Le tinte cupe di questo ritratto sono accresciute dalla profonda austerità della sua filosofia e dalla diabolica difficoltà del linguaggio in cui essa è presentata.
A volte Kant si muove su un terreno per lui impervio, e offre allora il fianco ai suoi assalitori; uno dei casi più famosi è la sua riflessione sull'amore sessuale, che (come ha indicato il filosofo Simon Blackburn) pare più una descrizione di uno stupro di gruppo:
In sé è una degradazione della natura umana; appena una persona diviene oggetto dell'appetito di un'altra, cessano di funzionare tutti i fattori di una relazione morale poiché, in quanto oggetto di appetito per un altro, una persona diviene una cosa e può essere trattata e usata come tale da chiunque.

Al di là di questo tratto, che offre lo spunto per una caricatura, il verdetto finale vede in Kant uno dei pensatori più originali e influenti della storia della filosofia, la cui profondità e il cui marchio inconfondibile sono ugualmente riconoscibili nell'etica, nell'epistemologia e nella metafisica moderne.

Autonomia e ragione pura Le richieste dell'imperativo categorico impongono una struttura razionale all'etica kantiana, ma il problema è allora quello di muovere dalla cornice logica all'effettivo contenuto morale, spiegando come la «ragione pura», senza supporto empirico, possa modellare e guidare la volontà di un agente morale. La risposta consiste nell'intimo valore dell'agente stesso, valore basato su un «unico supremo principio di moralità», cioè la libertà o autonomia di una volontà che obbedisce alle leggi che essa impone a se stessa. La suprema importanza riconosciuta agli agenti liberi e autonomi si riflette nella seconda grande formulazione dell'imperativo categorico:

❛Due cose riempiono l'anima con sempre nuovo e crescente stupore e venerazione, quanto più spesso e accuratamente vi si rifletta: il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me.❜
Immanuel Kant, 1788

Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, mai semplicemente come mezzo, ma sempre allo stesso tempo come fine.

Una volta riconosciuto l'inestimabile valore del proprio agire morale, è necessario estendere quel rispetto anche agli altri. Trattare gli altri semplicemente come mezzi per promuovere i propri interessi minaccia o distrugge il loro agire; pertanto, le massime che tutelano solo noi stessi e danneggiano gli altri contravvengono a questa formulazione dell'imperativo categorico e non si possono qualificare come leggi morali. Viene in tal modo riconosciuta l'esistenza di diritti essenziali, propri di ogni persona in virtù della sua stessa appartenenza all'umanità e che, come tali, non possono essere calpestati; un aspetto, questo, profondamente umano e illuminato dell'etica kantiana.

idea chiave
Il dovere ad ogni costo

19 La regola aurea

«Il cuore del problema è se tutti gli americani possano godere di eguali diritti ed eguali opportunità, se vogliamo trattare i nostri fratelli americani così come vogliamo essere trattati noi. Se un americano, solo perché la sua pelle è scura, non può pranzare in un ristorante aperto al pubblico, se non può mandare i suoi bambini nella migliore scuola pubblica disponibile, se non può votare per il politico che lo rappresenterà, se, in breve, non può godere di una vita completamente libera come noi tutti vogliamo, allora chi tra di noi sarebbe contento di avere il colore della sua pelle e di stare al suo posto? Chi tra di noi se ne starebbe soddisfatto ad ascoltare chi gli consiglia la pazienza?».

Nel 1963, nel tempo in cui odio e tensioni razziali negli Stati Uniti stavano diventando aperta violenza e disordine pubblico, il presidente John F. Kennedy rivolse al popolo americano un discorso appassionato contro la segregazione e la discriminazione razziale. Al centro del suo discorso vi era l'appello a uno dei princìpi fondamentali di ogni morale, la cosiddetta «regola aurea». Riassunta nel detto «Fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te», l'idea che ne sta alla base sembra essere il fondamento del senso etico dell'uomo ed è espressa, in una variante o nell'altra, pressoché in ogni tradizione religiosa e morale.

“Non ferire nessuno, così che nessuno possa ferirti.”

Maometto, circa 630

linea del tempo

circa 30
La regola aurea

1739
La ghigliottina di Hume
La teoria del buu/urrà

I battitori liberi e gli ipocriti

Cugini non troppo remoti dei denigratori della regola aurea – quanti cioè desiderano trattare gli altri in un certo modo, ma non sono felici che si faccia altrettanto con loro – sono battitori liberi, il cui fine è godere il beneficio di un'azione senza pagare il prezzo dell'averla compiuta: lavoratori che non aderiscono a un sindacato, ma beneficiano di un aumento di stipendio ottenuto per opera dei sindacati; paesi che non si sforzano minimamente di controllare l'emissione di gas tossici, ma che beneficiano dell'azione internazionale di riduzione del surriscaldamento terrestre. In tali casi può sembrare razionale, se si considera unicamente il proprio interesse, essere battitori liberi, ma se troppe persone ragionassero in questo modo, nessuno dei benefici sperati sarebbe raggiunto. Pertanto, è giusto usare la coercizione? È giusto imporre l'adesione ai sindacati attraverso la chiusura dei negozi, o fare pressioni per mezzo di accordi internazionali vincolanti, accompagnati dalla minaccia di sanzioni o dell'intervento di altre forze?
Altri parenti stretti degli inadempienti della regola aurea sono gli ipocriti, che fanno un piccolo passo avanti; non più cioè il non fare agli altri ciò che vorrebbero fosse fatto a sé, ma il non praticare ciò che predicano: ad esempio, il prete adultero che esalta la santità del matrimonio, o il politico che intasca una tangente mentre inveisce contro la disonestà. Come nelle altre violazioni della regola aurea, anche in questi casi l'obiezione fondamentale è quella di incoerenza, ad esempio tra le opinioni dichiarate e quelle suggerite dal proprio comportamento, tra l'importanza che si dice di attribuire a certe proposizioni e l'indifferenza che si ricava dal proprio agire.

Ben pochi filosofi morali hanno mancato di invocare la regola aurea o, almeno, di considerarne la relazione con i princìpi della propria teoria. Sebbene per Kant la regola aurea mancasse del rigore necessario per qualificarsi come legge universale, vi erano chiaramente echi di essa nella più famosa formulazione del suo imperativo categorico: «Agisci in modo che la massima della tua azione possa diventare legge universale» (si veda p. 73). All'altro estremo dell'orizzonte filosofico, J.S. Mill sosteneva la regola aurea per l'utilitarismo, asserendo che «nella

«In ogni cosa, fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te, poiché questo dicono la legge e i profeti.»
Gesù, 30 circa

«La regola aurea è una buona norma che viene ulteriormente migliorata dal fare agli altri, laddove possibile, ciò che si vorrebbe fosse fatto a sé.»
Karl Popper, 1945

Osservatori ideali e spettatori imparziali

Il fascino universale esercitato dalla regola aurea – la ragione per cui, in una forma o nell'altra, essa è presente pressoché in ogni sistema etico filosofico e religioso – è in parte dovuto alla sua pura e semplice generalità. In base alle diverse inclinazioni e necessità, essa sembra includere in vario grado, tra gli altri ingredienti, la reciprocità, l'imparzialità e l'universalità. Il carattere proteiforme della regola ha anche comportato che essa (o qualcosa di molto simile ad essa) emergesse nei diversi sistemi in modi diversi. Un'importante incarnazione è quella dell'«osservatore ideale». L'ipotesi, in questo caso, è che i nostri istinti più sfrenati o fuori controllo siano distorti da vari fattori, inclusa l'ignoranza, la parzialità nei confronti degli amici e la mancanza di apertura verso gli altri. Come antidoto, viene introdotto un osservatore ideale, o idealizzato, il cui sguardo non sia offuscato da tali vizi, e in grado così di fornire un opportuno metro morale.

Una delle elaborazioni più famose di questa nozione è lo «spettatore imparziale e ben informato» ritratto da Adam Smith, filosofo ed economista scozzese, nel suo trattato *Teoria dei sentimenti morali* del 1759. Lo spettatore di Smith è la voce della coscienza, «l'uomo dentro il petto, il grande giudice e arbitro» della nostra condotta, colui la cui giurisdizione è fondata «sul desiderio di possedere le qualità e compiere le azioni che amiamo e ammiriamo negli altri, e sul timore di possedere le qualità e compiere le azioni che odiamo e disprezziamo negli altri».

regola aurea di Gesù di Nazareth, vediamo lo spirito perfetto dell'etica dell'utilità» (si veda p. 69). Un esempio più recente va rintracciato nel prescrittivismo, la dottrina etica sviluppata da R.M. Hare, per il quale la nozione di «universalizzabilità» – chiaramente una variante della regola aurea – è una proprietà essenziale dei giudizi morali.

Ciò che non desideri per te stesso, non fare agli altri... Se desideri per te una buona posizione, allora aiuta gli altri a ottenerla; se desideri per te il successo, allora aiuta gli altri a raggiungerlo.

Confucio, 500 a.C. circa

Il senso della regola aurea Nonostante il suo fascino intuitivo, non è del tutto chiaro che tipo di guida pratica possa essere ricavato dalla regola aurea. La sua assoluta semplicità, pur essendo parte della sua attrazione, la rende un facile oggetto di revisioni critiche. Le persone ricavano in modi diversi il proprio piacere; la maggioranza non masochista dovrebbe diffidare di quei masochisti che aderiscono saldamente alla regola aurea. Tuttavia, quando cerchiamo di definire e migliorare tale regola, rischiamo di ridurne la forza; possiamo desiderare di specificare il contenuto e le circostanze in cui va applicata, ma se siamo troppo riduttivi, essa comincia a perdere l'universalità che costituisce gran parte del suo fascino. Al centro della regola aurea vi è la richiesta di coerenza, ma l'egoista può coerentemente perseguire il proprio interesse, senza mostrare alcuna incoerenza nel raccomandare agli altri di fare altrettanto.

Piuttosto che vedere la regola aurea come una panacea morale (come alcuni hanno cercato di fare), è più utile considerarla come un ingrediente essenziale, una parte necessaria delle fondamenta della nostra riflessione etica: una richiesta non solo di coerenza, ma anche di equità, l'esigenza di mettersi con l'immaginazione nei panni di qualcun altro, mostrando agli altri il rispetto e la comprensione che si spera di ricevere per se stessi. Come tale, la regola aurea è un utile antidoto al tipo di miopia morale che spesso affligge gli individui quando sono in gioco i propri interessi personali.

idea chiave

Fai agli altri quello che vorresti fosse fatto a te

20 Atti e omissioni

L'acqua è già arrivata al petto degli speleologi e sale velocemente. Se la squadra di soccorso non agirà in fretta, gli otto uomini moriranno in meno di un'ora: ma cosa possono fare i soccorritori? Non c'è modo di tirar fuori gli uomini in tempo, né di procedere contro corrente: la sola opzione praticabile è deviare l'acqua nella grotta a fianco, di dimensioni più piccole: lì sono rimasti intrappolati i due speleologi che si sono separati dal resto del gruppo, sani e salvi e in paziente attesa di essere tirati fuori. Deviando il corso dell'acqua verrà sommersa in pochi minuti la grotta più piccola e i due uomini affogheranno. Cosa devono fare i soccorritori? Guardare gli otto uomini morire, o salvarli a prezzo della vita degli altri due compagni?

Un brutto dilemma e nessuna facile soluzione. Supponiamo che vi siano realmente solo due opzioni: deviare il flusso dell'acqua con un intervento deliberato che causerà la morte di due persone, diversamente salve, o sedersi e non far nulla, lasciando così morire otto persone che potevano essere salvate. Sebbene questa seconda opzione sia più pesante in termini di perdita di vite umane, molti penseranno che sia peggio agire in modo da provocare direttamente la morte di alcune persone piuttosto che lasciare che esse muoiano senza fare nulla. La presunta differenza morale tra ciò che si fa e ciò che si permette che accada – la cosiddetta dottrina dell'atto/omissione – divide ovviamente i teorici dell'etica. Coloro per i quali il valore morale di un'azione deve essere giudicato

linea del tempo

circa 300 a.C.
Il problema del male

circa 1260
Atti e omissioni
La guerra giusta

Il principio del doppio effetto

Nel valutare moralmente un'azione, l'intenzione dell'agente è considerata per lo più fondamentale. Le nostre azioni possono essere biasimevoli anche se le loro conseguenze negative non erano intenzionali (ad esempio, possono mostrare negligenza), ma le stesse azioni andrebbero probabilmente giudicate con molta più durezza se le conseguenze fossero intenzionali. Strettamente correlato alla dottrina dell'atto/omissione, il principio del doppio effetto intende separare le conseguenze intenzionali di un'azione da quelle meramente prevedibili. Un'azione che comporti risultati sia positivi che negativi può dunque essere moralmente giustificata se è stata compiuta con l'intenzione di produrre buoni risultati, mentre i risultati negativi erano prevedibili ma non intenzionali. Tale principio è nato di fronte a casi come i seguenti:

- La vita di una madre viene salvata grazie alla rimozione chirurgica, e pertanto grazie all'uccisione, di un feto non nato; l'uccisione del feto è una conseguenza prevista, ma non voluta.

- Farmaci che leniscono il dolore vengono somministrati a malati terminali: l'intenzione è di alleviarne la sofferenza; l'effetto secondario, non intenzionale ma noto, è che la loro vita sarà abbreviata.

- Una fabbrica di munizioni nemiche viene bombardata: l'intenzione è quella di distruggere la fabbrica; la conseguenza non intenzionale ma prevedibile (o «danno collaterale») è la morte di molti civili che vivono nelle vicinanze.

In tutti questi casi l'idea del doppio effetto è usata per rafforzare la convinzione che le azioni implicate siano moralmente difendibili. La dottrina è spesso adottata da pensatori favorevoli a una concezione della moralità assolutista o basata sul dovere (deontologica), per poter spiegare casi in cui i doveri siano in conflitto tra di loro e i diritti siano apparentemente violati. Il principio regge o crolla in relazione alla distinzione tra intenzione e previsione; ed è ancora oggetto di ampio dibattito se tale distinzione possa reggere il peso che le è stato imposto.

semplicemente sulla base delle sue conseguenze rifiutano tale dottrina, mentre essa generalmente soddisfa quei filosofi che sottolineano l'intrinseca proprietà di certi tipi di azione e il nostro dovere a compierle senza considerarne le conseguenze (si veda p. 72).

Giocare a fare Dio Quale che sia la forza delle nostre intuizioni, la distinzione tra le due soluzioni sembra vacillare a uno sguardo più attento. Specie in materia di vita e morte, emerge il nostro timore a giocare il ruolo di Dio qualora agiamo attivamente, decidendo cioè chi debba vivere e chi debba morire. D'altra parte, in quale senso moralmente rilevante il nostro «sedere e non fare nulla» coincide di fatto col non fare nulla? È una decisione sia il non agire sia l'agire, cosicché in tali casi sembriamo non avere altra scelta che quella di giocare il ruolo di Dio. Sarà per noi più riprovevole il comportamento di quei genitori che hanno scelto di annegare i propri figli nella vasca o, invece, di quelli che hanno deciso di non nutrirli e farli morire lentamente di fame? Suonano grottesche, in questi casi, le capziose distinzioni tra uccidere e permettere di morire, e saremmo oltremodo riluttanti a dire che l'omissione è meno riprovevole dell'atto.

L'Aquinate sull'autodifesa

Una formulazione classica del principio che divenne poi noto come dottrina del doppio effetto è generalmente attribuita al filosofo del XIII secolo Tommaso d'Aquino. Discutendo la giustificazione morale dell'uccisione per autodifesa, egli tracciò alcune distinzioni particolarmente vicine a quelle che compaiono nelle moderne definizioni legaliste. La formulazione classica della dottrina appare nella *Summa theologica* dell'Aquinate:

«Niente impedisce che un atto abbia due effetti, l'uno dei quali intenzionale e l'altro involontario... L'atto dell'autodifesa può avere due effetti, il primo dei quali è di salvare la propria vita, mentre l'altro è l'uccisione dell'aggressore. Pertanto questa azione non può considerarsi illecita, poiché l'intenzione è quella di salvare la propria vita: è infatti naturale per ogni essere mantenersi in vita il più a lungo possibile. E tuttavia, per quanto scaturisca da una buona intenzione, un atto può diventare illecito se risulta sproporzionato rispetto al fine. Se per esempio un uomo, per autodifesa, usa più violenza del necessario, la sua azione sarà illecita, mentre se reagisce con la moderazione, la sua difesa sarà lecita».

La presunta distinzione morale tra cose fatte e cose lasciate accadere è spesso invocata in ambiti della medicina sensibili alle questioni morali, come nel caso dell'eutanasia. Viene generalmente tracciata una distinzione tra eutanasia attiva, in cui un trattamento medico accelera la morte di un paziente, ed eutanasia passiva, in cui la morte è il risultato dell'interruzione del trattamento. Certo, gran parte dei sistemi legalisti (probabilmente seguendo i nostri istinti) riconoscono tale differenza, ma a tutt'oggi è difficile scorgere una distinzione moralmente rilevante tra la somministrazione di farmaci (azione deliberata) e la sospensione di farmaci che prolungano la vita (non-azione deliberata). La posizione legalista si basa in parte sulla nozione, essenzialmente di origine religiosa, della sacralità della vita umana; tuttavia, almeno nei termini del dibattito sull'eutanasia, si tratta di un'attenzione per la vita umana in sé, senza alcuna considerazione della sua qualità o delle scelte dell'individuo la cui vita è in gioco. Pertanto la legge porta all'assurda conseguenza di trattare un essere umano, che si trovi in una situazione di estrema angoscia o sofferenza, con minor attenzione di quanta normalmente si presterebbe, in circostanze simili, a un animale domestico.

Enola Gay

Cosa sarebbe accaduto se il bombardiere B-29 Enola Gay non avesse sganciato la prima bomba atomica su Hiroshima il 6 Agosto 1945? È probabile che tale azione, seguita dal lancio di una seconda bomba su Nagasaki tre giorni dopo, abbia accelerato la fine della Seconda guerra mondiale: il Giappone si arrese il 14 agosto.

Si può sostenere che, nonostante l'atto deliberato abbia causato una terribile perdita di vite, molte di più siano state salvate evitando una cruenta invasione del Giappone.
La decisione di sganciare la bomba era dunque giustificata? Secondo il presidente Truman, «questa non era affatto una decisione di cui preoccuparsi!».

idea chiave
Fare o non fare?

21 Pendii scivolosi

È naturale che una vetta sia circondata da colline, e che con le colline ci siano anche i pendii, numerosi e insidiosi. Nel comune dibattito su un'ampia gamma di questioni politiche e sociali, nessun fantasma è evocato più spesso o più appassionatamente del «pendio scivoloso». Apparentemente l'immagine è così suggestiva che spesso viene introdotta senza bisogno di conferme e accettata senza esitazione. Tuttavia, pur non essendo illegittimo ricorrere all'immagine del pendio scivoloso, essa è quasi invariabilmente proposta in ambiti contrassegnati da una forte emotività e, in molti casi, il ricorso ad essa è specioso o ambiguo.

La forma generale dell'argomento del pendio scivoloso difficilmente potrebbe essere più semplice: se si permette l'azione A (innocua o solo in minima parte riprovevole), ciò porterà inevitabilmente alla pratica Z (biasimevole e del tutto indesiderata). I pendii scivolosi vengono individuati in una sorprendente gamma di situazioni. Ecco alcuni esempi classici:

- Permettere l'eutanasia attiva per consentire ai malati terminali di scegliere il momento della propria morte porterà inevitabilmente a un clima di colpa in cui l'anziano accetta di «andarsene in silenzio», liberando così spazio e riducendo il carico di preoccupazioni e costi che gravano sui giovani.

- Consentendo ai genitori di scegliere il sesso dei propri figli, in breve essi vorranno poter scegliere ogni tipo di attributi desiderabili e vivremo nell'incubo di «bebè su misura».

linea del tempo

circa 300 a.C.

Il paradosso del sorite

• Legalizzare droghe leggere come la cannabis incoraggerà l'esperienza delle droghe pesanti, e prima che ce ne accorgiamo le strade saranno piene zeppe di tossicomani pazzi per le siringhe.

• Mostrare clemenza verso i giovani criminali li spronerà a delinquere in maniera ben più seria, e ben presto le nostre case saranno assediate da giovani ladri e assassini.

Una caratteristica comune a tali argomenti è quella di credere che vi sia un pendio scivoloso tra A e Z, ma che gli stadi da B a Y non siano rischiosi. Ciò che manca, e sarebbe invece la cosa più importante da segnalare, è una giustificazione della presunta inevitabilità del passaggio da A a Z. L'attenzione si è focalizzata sugli orrori di Z, spesso dipinti nei più truci colori, e si spera che passi inosservata la mancanza di discussione sui meriti della pratica A. Di fatto, l'argomentazione è sostituita dalla retorica. Permettere ai genitori di scegliere il sesso dei propri figli dovrebbe essere azione considerata in sé e, se riprovevole, dovrebbe conseguentemente essere proibita. Se invece tale pratica è valutata come innocua, sarà allora importante considerare la presunta inevitabilità del suo condurre a una pratica in sé riprovevole. Ma può essere assai difficile, come nella vita reale, fare in modo che, dove vi sia l'effettivo pericolo di un pendio scivoloso, sia possibile introdurre regole e princìpi per prevenire cadute incontrollate.

Domino, crepe e linee di confine Il pendio scivoloso non è il solo rischio da cui ci mette in guardia il co-

Rane che bollono

Il pericolo di striscianti cambiamenti politici o sociali è talvolta illustrato dal racconto della rana che bolle. Se vuoi bollire una rana, ti affannerai invano (così dice la storia) se la immergi in acqua bollente, perché subito salterà via, ma un tale incidente può essere evitato se immergi la rana in acqua fredda che porterai lentamente a ebollizione. Allo stesso modo, i libertari dalla mente anfibia possono argomentare che la graduale erosione delle nostre libertà civili condurrà a una perdita cumulativa (o «arraffa tutto») che sarebbe invece stata vigorosamente contrastata se combattuta in un sol colpo. La teoria socio-politica è più plausibile di quella della rana; la falsità di quest'ultima andrebbe presupposta in ipotesi, e non provata.

mune moralizzatore. Il primo passo incerto verso un pendio scivoloso genera spesso un vero e proprio crollo verso una selva di altri pericoli verbali, là dove regna il caos di domino vacillanti, dove palle di neve crescono in misura mostruosa, le cataratte vengono spalancate e ogni iceberg nasconde vertiginose profondità.

Proprio come un domino che cade può investire le pedine vicine e così dare inizio a una catena di crolli successivi, nell'**effetto domino** si suggerisce che il verificarsi di un particolare evento indesiderato innescherà una serie di successivi eventi simili. La sua più famosa formulazione si ebbe nel 1954, quando ispirò la «teoria domino» esposta dal presidente degli Stati Uniti Dwight Eisenhower, per giustificare l'intervento americano in Vietnam. Secondo questa teoria, permettere a un paese di cadere in mano ai comunisti avrebbe inevitabilmente contagiato altri paesi del Sud-Est asiatico. Alla fine, il primo domino (il Vietnam) cadde, ma ad eccezione della Cambogia, non ne seguì l'annunciata diffusione del comunismo in quella regione; in questo caso, la presunta inevitabilità si rivelò insussistente.

Una piccola crepa nella pietra o nel legno può, a poco a poco, estendersi diventando irreparabile; allo stesso modo, richiamandosi all'immagine di **un'azione impercettibile che apre la strada a seri sviluppi futuri**, si vuole suggerire che un minimo cambiamento in una regola o in una legge può avviare una riforma totale, o esserne il pretesto. Nei casi di frode complessa, la sospensione del diritto a un processo con una giuria è da alcuni considerato come un atto minimo che può avere però serie ripercussioni, al punto che il diritto potrebbe essere gradualmente annullato anche in altri ambiti, quando non in tutti. Tale sospetto resterà una pura supposizione, fin tanto che non sia supportato dalla prova che i politici tendono, in determinate circostanze, a esibire comportamenti che si servono proprio di questo effetto amplificante.

Il problema del **sapere dove tracciare una linea di confine** sorge generalmente come conseguenza del nostro ricercare una conoscenza certa là dove tale conoscenza sia impossibile, qualora ci aspettiamo un grado di precisione che è in realtà inappropriato al contesto. Potremmo tutti concordare, per esempio, sul fatto che sarebbe sbagliato permettere a milioni di immigrati di stabilirsi ogni anno nel nostro paese, e tuttavia è giusto consentire ad alcuni di farlo. Dove tracciare il confine? Il fatto che vi sia necessariamente un grado di vaghezza a proposito di una decisione o del contesto in cui essa va presa non significa che non possa o non debba essere presa.

Esattamente lo stesso tipo di problema ha assillato a lungo il dibattito sull'aborto, in quanto molti ritengono che un embrione appena concepito e un bambino

Il muso del cammello

Una variante pittoresca della teoria del pendio scivoloso, impiegata troppo di rado e probabilmente basata su un racconto arabo, offre una deliziosa visione degli effettivi pericoli di una vita in tenda (o sotto una pelle di capra). Le terribili conseguenze del «lasciare entrare nella tenda il muso del cammello» – soprattutto perché il muso è la parte più sgradevole di un cammello – sono colte in modo incantevole da Lydia Howard Sigourney, poetessa americana del XIX secolo:

Un giorno lavorava nel suo negozio un artigiano
con pensiero indolente e inoperosa mano
quando attraverso lo spazio della finestra aperto
vide un cammello che spingeva il muso al coperto.
«Il mio naso è freddo», piangeva mite e inoffensivo
«Lascia che me lo scaldi finché son vivo».
Poiché nessun no si sentì pronunciare,
il muso e poi la testa fece entrare,
e sicuro come la predica segue il testo,
così venne il lungo collo e poi il resto;
come infatti si abbatte minaccioso il temporale,
così d'un tratto comparve il goffo corpo nel finale.
Il proprietario tutt'attorno si guardò spaventato
e al rude invasore si rivolse accigliato,
per convincerlo che non c'era spazio da spartire,
ma stupito così si sentì dire:
«Se stai scomodo, vai per la tua strada e [non urtarmi]
perché qui ho scelto di fermarmi».
Oh giovani cuori, alla gioia nati e all'intelligenza
non disprezzate l'araba sapienza.
Agli inganni del male, antico maliardo,
non prestate orecchio né sorriso né sguardo,
soffocate l'oscura fonte da cui sgorga
né al muso del cammello ospitalità si porga.

pienamente formato siano ben diversi, e tuttavia non riescono (perché è impossibile) a individuare il momento preciso in cui avvenga tale cambiamento. Questo accade perché lo sviluppo del feto è un processo graduale, e qualsiasi momento noi scegliamo per tracciare una linea demarcatoria, sarà in tal senso arbitrario. Ciò non significa, tuttavia, che ogni momento andrà bene (o male), né che il confine non debba essere tracciato, né che qualunque confine sia tracciato manchi di autorità o forza.

idea chiave
Se gli dai un dito...

22 Più del dovuto

Il 31 luglio 1916, durante la battaglia della Somme nella Francia settentrionale, il ventiseienne James Miller, soldato semplice del Reggimento Lancaster di Sua Maestà la Regina, ricevette l'ordine di consegnare un importante messaggio sotto il pesante bombardamento e il fuoco dell'artiglieria nemica, e di riportare una risposta ad ogni costo. Fu costretto ad attraversare il campo, e lasciando la trincea fu colpito quasi subito alla schiena da un proiettile che perforò l'addome. Nonostante ciò, con eroico coraggio e spirito di sacrificio compresse con le mani la ferita che si apriva nell'addome, consegnò il messaggio, vacillò tornando indietro con la risposta e cadde ai piedi dell'ufficiale a cui affidò il messaggio. Sacrificò la sua vita con suprema devozione al dovere.

Che dire di questo tipo di comportamento? Durante la Prima guerra mondiale le autorità militari britanniche considerarono il comportamento del soldato semplice Miller come eccezionale, anche in un tempo in cui quotidianamente si compivano molte straordinarie imprese: fu pertanto insignito della Victoria Cross «per il suo sommo coraggio» (come recita l'atto ufficiale di conferimento del titolo a Miller). Se Miller fosse strisciato nella trincea subito dopo essere stato colpito dalla pallottola che lo avrebbe presto ucciso, per noi sarebbe difficile pensare di *biasimarlo*, o dire che agì *male* o che la sua azione fu *immorale*. Analogamente ai suoi superiori, noi giudicheremmo certo il comportamento di Miller come «più del dovuto» e meritevole di una lode speciale. In breve, lo lodiamo per aver fatto ciò che fece, ma non lo avremmo rimproverato se avesse agito diversamente.

linea del tempo

circa 30 La regola aurea

circa 1260 Atti e omissioni

Atti supererogatori Le nostre comuni intuizioni sembrano perfettamente conciliabili con questo tipo di valutazione. È naturale considerare la moralità da un duplice punto di vista: da un lato, ci sono cose che tutti noi siamo moralmente tenuti a fare; si tratta di obblighi fondamentali che sono oggetto di dovere e presentano un livello minimo di moralità comune. Spesso sono considerati negativamente, come obblighi che sbaglieremmo a non seguire: non mentire, non ingannare, non uccidere, ecc. Ci si aspetta da noi che li rispettiamo, così come ci aspettiamo che facciano gli altri.

Oltre a questi doveri comuni, esistono, a un livello più elevato, ideali morali, spesso espressi positivamente e non determinati; pertanto, mentre è un dovere morale comune non rubare, una grande generosità è un ideale in linea di principio illimitato. Un'azione che si iscriva in questa idealità può andare ben

Un atto di eroismo?

«Immaginiamo un drappello di soldati che stiano praticando il lancio di granate non disattivate; una granata scivola dalla mano di uno di loro e finisce a terra vicino al drappello; uno dei soldati sacrifica la propria vita gettandosi sulla granata e proteggendo i compagni con il suo stesso corpo... Se il soldato non si fosse gettato sulla granata, sarebbe venuto meno al proprio dovere? Per quanto egli, in un certo senso, non sia affatto superiore ai suoi compagni, possiamo dire che questi ultimi siano venuti meno al loro dovere cercando di non sacrificare se stessi? Se quel soldato non si fosse comportato così, qualcuno avrebbe potuto dirgli: "Ti saresti dovuto gettare su quella granata?"».

Questa storia è narrata in *Santi ed eroi*, un importante contributo del 1958 scritto dal filosofo britannico J.O. Urmson, uno dei più attivi pensatori nell'ambito della recente riflessione filosofica sugli atti supererogatori. Urmson individua tre condizioni che devono essere soddisfatte affinché un atto possa valere come supererogatorio: non può essere oggetto di dovere (comune); deve essere lodevole; l'omissione di un tale atto non deve comportare alcun rimprovero. Questi criteri sono tutti chiaramente presenti nel caso sopra descritto, che pertanto viene da Urmson qualificato come atto di eroismo.

Integrità morale

La nozione di atti supererogatori mette in evidenza l'aspetto personale della moralità. Eroi e santi hanno un personale senso del dovere, per cui è giusto per *loro* comportarsi in un certo modo, scegliendo anche di rinunciare al proprio diritto di evitare difficoltà o pericoli, di fronte ai quali la maggior parte di noi si sentirebbe invece giustificata a non compiere certe azioni. Le forme di utilitarismo sono per lo più rigidamente impersonali, e considerano ogni vita (compresa quella dell'agente) di egual valore in termini di valutazione morale, tendendo così a svalutare l'importanza dei fini e degli obblighi personali. Questi ultimi sono spesso trascurati quando il modello utilitarista venga usato per raggiungere decisioni morali; in proposito, alcuni ritengono l'utilitarismo incapace di fornire una spiegazione adeguata delle priorità personali degli agenti e della loro stessa integrità morale.

oltre ciò che è richiesto dalla moralità comune, e rientra nella categoria dei cosiddetti «atti supererogatori» – cioè quelle azioni che è lodevole compiere ma che non è riprovevole omettere. Gli atti supererogatori sono il regno di santi ed eroi, persone cioè che considerano tali azioni come proprio dovere e si rimproverano se mancano di compierle. Ma si tratta, essenzialmente, di un senso *personale* del dovere, e gli altri non sono tenuti a giudicarli da questo punto di vista.

Le buone azioni possono essere facoltative? Questa categoria di azioni morali straordinarie e non obbligatorie è filosoficamente interessante proprio in virtù della difficoltà, per alcuni sistemi etici, di trovare ad esse una collocazione. In generale tali sistemi si formano una concezione di ciò che è bene e poi definiscono il giusto e lo sbagliato in riferimento a quel modello. Risulta allora difficile spiegare il fatto che qualcosa che è riconosciuto come buono possa tuttavia non essere richiesto.

Secondo l'utilitarismo, almeno nelle sue versioni più semplici (si veda p. 69), un'azione è buona se accresce la comune utilità (ad esempio, la felicità), e la migliore azione in ogni situazione è quella che produce la massima utilità. Donare gran parte del proprio denaro a sostegno dei paesi poveri non è generalmente considerato un obbligo morale; gli altri potrebbero lodarci per

questo, pur non sentendosi degni di rimprovero per non aver fatto altrettanto. In altre parole, la carità, a un tale livello di prodigalità, è un atto supererogatorio. Considerando tuttavia la questione dal punto di vista utilitaristico, se un'azione promuove la comune utilità, come può questa azione non essere dovuta? Gli atti supererogatori sono problematici anche per l'etica kantiana: Kant attribuisce infatti valore supremo all'atto morale in sé (si veda p. 72), ma se è così, come si può porre alle nostre azioni un limite che possa, d'altra parte, esaltare o facilitare quell'atto?

Conflitti di questo tipo tra teorie etiche e la nostra comune sensibilità morale sono dannosi, soprattutto per le prime. Gli utilitaristi radicali potrebbero ritenere (e alcuni lo fanno) che si debbano accettare tutte le implicazioni della loro teoria, negando, con ciò, che le azioni possano essere supererogatorie, e che si debba di conseguenza modificare il nostro modo di vita. Ma tali estreme proposte riformiste, che non rientrano affatto nel carattere della moralità comune e riconoscono in noi dei fallimenti morali, allontaneranno sicuramente molte più persone di quante ne convinceranno. Una strategia comune è fare appello a una forma di giustificazione o scusa (per esempio, l'abnorme difficoltà o il pericolo) che autorizzi a non compiere un'azione che sarebbe altrimenti obbligatoria. In tal modo ci si può trarre fuori dai guai, ma a un prezzo: introducendo infatti variabili e fattori personali, si finisce per eliminare l'universalità che è considerata indispensabile nel regno morale (si veda p. 76). Un altro approccio è quello di introdurre nozioni come la dottrina del doppio effetto e la distinzione tra atto e omissione per spiegare perché è giusto seguire una via quando ne sia disponibile un'altra, apparentemente preferibile. Tuttavia, queste stesse nozioni non sono immuni da difficoltà, e in ogni caso per molti la plausibilità di una teoria diminuisce se essa viene appesantita da note e altre appendici.

idea chiave
Dobbiamo essere tutti eroi?

23 La sfortuna rende peggiori?

Due amici, Bell e Haig, hanno trascorso il pomeriggio insieme al pub. All'ora di chiusura, con una pinta o due di troppo, barcollano entrambi verso la loro macchina per dirigersi a casa. Bell raggiunge casa sua senza preoccuparsi di nulla, come ha già fatto tante volte in passato, crolla a letto e si sveglia la mattina dopo con nient'altro che un leggero mal di testa. Haig, proprio come è bene fare dopo aver bevuto un po' troppo, avanza piano verso casa fino a che il suo viaggio viene interrotto da un giovane che si lancia in mezzo alla strada di fronte a lui. Non c'è tempo di fermarsi, e l'uomo muore all'istante. Haig viene messo in una cella e si sveglia la mattina seguente con un leggero mal di testa e la certezza che trascorrerà anni in prigione.

Che dire del comportamento di Bell e di Haig? Per la legge quest'ultimo è certamente più colpevole: Bell, se fermato, avrebbe potuto essere multato e per un certo periodo subire il ritiro della patente; Haig subirà certamente una condanna a una pena detentiva di una certa entità. L'aspetto legale della vicenda può ben riflettere la nostra percezione morale di un caso come questo. Possiamo pensare che sia molto più biasimevole un individuo la cui azione irresponsabile causa una morte piuttosto che il comportamento di chi guida con un tasso alcolico (leggermente) superiore al limite concesso. E tuttavia, nel caso specifico, la sola differenza tra i due guidatori è una pura casualità: il giovane che balza all'improvviso sulla strada. Entrambi i guidatori si sono comportati in modo irrespon-

linea del tempo

circa 350 a.C. — Etica della virtù

circa 1260 — Atti e omissioni

sabile, ma uno è stato sfortunato. Pertanto, il solo fattore che apparentemente spiega la più severa valutazione legale e morale del comportamento di Haig è la sfortuna, qualcosa che, per definizione, è esterna al controllo dell'agente.

Fortuna morale La differenziazione tra i due casi sembra in contrasto con un'intuizione molto diffusa, secondo cui è appropriato giudicare moralmente solo gli eventi che rientrano sotto il nostro controllo. Non vedo certo di buon occhio il tuo gesto deliberato di gettarmi il caffè addosso, ma sarò meno incline a rimproverarti se l'incidente avviene su un treno ed è causato da una frenata improvvisa. Secondo un altro modo di porre la questione, due individui non dovrebbero essere giudicati diversamente, a meno che le differenze siano dovute a fattori che essi possono controllare. Se un giocatore di golf, centrando la pallina, la lancia accidentalmente tra la folla, colpendo e uccidendo uno spettatore, non lo accuseremo certamente di più del giocatore che lancia un colpo simile senza colpire nessuno. Ben diversa è la questione di come si sente il giocatore sfortunato.

“Se qualcuno lascia negligentemente scorrere l'acqua nella vasca con il bambino dentro, si renderà conto, salendo le scale verso la stanza da bagno, che se il bambino è annegato è responsabile di un'azione tremenda, mentre se non è accaduto, si è trattato di una semplice negligenza.”

Thomas Nagel, 1979

Se trasferiamo questo modo di pensare al caso di Bell e di Haig, dovremmo giudicarli allo stesso modo. Giudicheremmo pertanto Bell più aspramente a causa del danno che il suo comportamento irresponsabile avrebbe potuto causare? O dovremmo invece essere più morbidi nel modo di giudicare Haig poiché si è comportato esattamente come migliaia di persone, ed è stato semplicemente più sfortunato? Possiamo naturalmente decidere di non recedere dal nostro giudizio iniziale, considerando che i due casi debbano essere trattati in modo diverso sulla base dei loro diversi esiti. Ma se è così, dovremo modificare la nostra prospettiva sul valore del controllo: saremo costretti a concludere che la moralità non è immune dal caso, ed esiste qualcosa che, paradossalmente, potrebbe essere chiamato «fortuna morale». È come se, dopo tutto, il caso potesse renderti peggiore.

O è una sfortuna commettere uno sbaglio? La questione se vi sia una fortuna morale, se cioè i giudizi morali siano determinati, almeno in parte, da fattori casuali esterni al nostro controllo, è stato uno dei temi del più recente dibattito filosofico, che sembra raggiungere i suoi toni più accesi là dove sia in gioco la questione della cosiddetta «fortuna conseguente» – come nel caso di Bell e di Haig, dove l'esito casuale di un'azione influisce sulla nostra valutazione di essa. Ma vi sono altri tipi di fortuna che possono essere implicati, e il problema può andare ben oltre i casi fin qui analizzati.

Di fronte al caso di Bell e di Haig, si ha la tentazione di rispondere che sono le *intenzioni* dell'agente, e non le conseguenze di quelle intenzioni, a dover essere considerate quando attribuiamo lode o biasimo. Bell e Haig hanno le stesse intenzioni (nessuno dei due intende uccidere qualcuno) e dovrebbero pertanto essere giudicati allo stesso modo. Ma in che misura possiamo davvero controllare le nostre intenzioni? Noi formiamo le nostre intenzioni in base al tipo di persona che siamo, ma vi sono innumerevoli fattori (sotto la generale dicitura di «fortuna costitutiva») che ci modellano come persone e che sfuggono al nostro controllo. Il nostro carattere è il prodotto di una combinazione enormemente complessa di fattori genetici e ambientali, sui quali abbiamo ben poco controllo. In che misura dovremmo essere giudicati per azioni o intenzioni che discendono naturalmente dal nostro carattere? Se io sono, mio malgrado, codardo o egoista – se è in qualche modo «nella mia natura» essere così – è giusto rimproverarmi e criticarmi per il mio evitare i pericoli o per il mio pensare troppo ai miei interessi?

Essere nel posto sbagliato al momento sbagliato

Possiamo mostrare gli aspetti positivi e negativi del nostro carattere solo se le circostanze ci forniscono l'opportunità di farlo: siamo tutti alla mercé della «fortuna accidentale». Non potremo mostrare la nostra grande generosità naturale se mancano le risorse di cui essere generosi o i potenziali beneficiari della nostra generosità. Possiamo pensare che non avremmo mai manifestato la mostruosità delle guardie naziste di Auschwitz, ma naturalmente non lo sapremo mai per certo; tutto ciò che possiamo affermare con certezza è che siamo molto fortunati a non averlo dovuto scoprire. Pertanto, la guardia nazista ebbe la sfortuna di trovarsi in una situazione in cui poté scoprirlo? Ebbe dunque la sfortuna di fare il male?

> **Lo scetticismo su una moralità del tutto libera dalla fortuna non può lasciare il concetto di moralità lì dov'era... Ci lascerà sì un concetto di moralità, ma certo meno importante di quanto generalmente si riteneva fosse il nostro; e non sarà più il nostro, poiché una cosa che lo caratterizza in modo particolare è quanto esso sia ritenuto importante.**
>
> **Bernard Williams, 1981**

È possibile far arretrare i confini della fortuna, spingendoli sempre più indietro. Se consideriamo un altro tipo di fortuna, quella accidentale, vediamo fino a che punto la valutazione di un male morale può dipendere dall'essere nel posto sbagliato al momento sbagliato. Portata alle sue estreme conseguenze logiche, la discussione sull'eventuale esistenza di una fortuna morale si fonde con la questione della libera volontà e solleva le medesime domande: in ultima analisi, vi è qualcosa che facciamo liberamente, e se non vi è libertà, può esserci responsabilità? E senza responsabilità, quale giustificazione vi è per il biasimo e la punizione (si veda p. 192)?

Le intuizioni comunemente condivise sulla fortuna morale sono ben lungi dall'essere uniformi o coerenti. Questa incertezza si riflette nel grado di polarizzazione delle posizioni filosofiche sulla questione. Alcuni filosofi negano che vi sia una sorta di fortuna morale, e cercano di spiegare in altro modo le evidenti manifestazioni di essa nel nostro comune dibattito sulla moralità. Altri accettano che la fortuna morale esista e poi procedono considerando se e quanto questo ci obblighi a riformare o rivedere il nostro modo di formulare valutazioni morali. La posta in gioco è alta, nel senso che si rischia di colpire alcuni princìpi basilari del nostro modo di vivere la vita morale; e fino ad ora vi sono scarsi segnali di consenso.

idea chiave
La fortuna favorisce il buono?

24 L'etica della virtù

Per gran parte degli ultimi quattrocento anni, i filosofi morali si sono interessati principalmente di azioni, non di agenti, si sono cioè concentrati sul tipo di cose che dovremmo fare piuttosto che sul tipo di persone che dovremmo essere. Compito principale del filosofo è stato dunque quello di scoprire e spiegare i princìpi sui quali si basa l'obbligo morale, formulando regole che ci guidino a un comportamento in accordo con tali princìpi.

Sono state formulate molte diverse proposte sulla natura dei princìpi fondamentali, dall'etica di Kant basata sul dovere all'utilitarismo consequenzialista di Bentham e Mill. Nondimeno, alla base vi è sempre stata l'ipotesi condivisa che la questione centrale sia la giustificazione delle azioni piuttosto che il carattere degli agenti, elemento, questo, considerato secondario o meramente strumentale. Tuttavia, la virtù non ha sempre giocato il ruolo della serva rispetto al dovere o ad altri beni.

Fino al Rinascimento e ai primi sconvolgimenti della rivoluzione scientifica, a influenzare in maniera preponderante la filosofia e la scienza furono i grandi pensatori della Grecia classica: Platone e, soprattutto, il suo discepolo Aristotele. Il loro principale interesse fu la natura e la cura del buon carattere; la domanda fondamentale non era «qual è la cosa giusta da fare (in una circostanza o nell'altra)?», ma «qual è la vita migliore da vivere?». Considerato questo insieme ben differenziato di priorità, la natura della virtù o eccellenza morale è sempre stata di estremo interesse. La filosofia di Aristotele venne eclissata per numerosi secoli a partire dall'epoca di Galileo e Newton, quando cioè l'attenzione si spostò verso le regole e i princìpi della condotta morale. Dalla metà del XX secolo, comunque, alcuni pensatori cominciarono a esprimere la loro insoddisfazione per

linea del tempo

circa 440 a.C.	circa 350 a.C.
La carne di un uomo...	L'etica della virtù

Etica e moralità

A prima vista, c'è un tale divario tra la riflessione etica di Aristotele e l'approccio adottato dalla gran parte dei recenti filosofi che per alcuni la terminologia filosofica dovrebbe modellarsi in modo da riflettere tale distinzione. È stato proposto di restringere il termine «moralità» a sistemi filosofici come quello kantiano, là dove l'attenzione si concentra sui princìpi del dovere e sulle regole della condotta, mentre «etica» (parola derivata dal greco *ethos*, che significa «carattere») andrebbe riservato agli approcci più aristotelici, in cui la priorità è data alle disposizioni dell'agente e alla saggezza pratica, non solo morale. C'è stato grande disaccordo sull'utilità di tale distinzione, che alcuni considerano come causa di una falsa (perché ingannevolmente netta) opposizione tra Aristotele e i filosofi con i quali egli è posto in contrasto.

la tendenza che si era affermata nella filosofia morale, e cercarono di risvegliare un nuovo interesse verso lo studio del carattere e delle virtù. Questo recente movimento nell'ambito della riflessione morale, ispirato principalmente alla filosofia etica di Aristotele, si è presentato sotto la bandiera della «etica della virtù».

I Greci e la virtù Secondo Aristotele, come per altri pensatori greci, essere una buona persona e saper distinguere il giusto dallo sbagliato non coincidono essenzialmente con la comprensione e applicazione di determinate regole e princìpi morali. Piuttosto, si tratta di essere o diventare il tipo di persona che, acquisendo la saggezza attraverso una pratica e un esercizio appropriati, si comporterà abitualmente nel modo opportuno nelle circostanze opportune. In breve, avere il giusto carattere e le giuste disposizioni, siano esse naturali o acquisite, ha come conseguenza il giusto tipo di comportamento. Le disposizioni in questione sono le virtù, espressioni o manifestazioni di *eudaimonia*, che i Greci considerano il bene supremo e il fine ultimo dell'attività umana. Generalmente tradotto con «felicità», *eudaimonia* è, di fatto, un termine più ampio e più dinamico, il cui significato corrisponde piuttosto all'idea di «prosperare» o «godere una vita felice

Il giusto mezzo

Il giusto mezzo è un elemento centrale nella concezione aristotelica della virtù. Tale dottrina è talvolta erroneamente considerata come una richiesta di moderazione, nel senso di intraprendere una via intermedia in tutte le cose, ma ciò è ben lontano dal suo vero significato. Come chiarisce la citazione, il mezzo va definito strettamente in riferimento alla ragione. Per fare un esempio: la virtù che si pone come mezzo tra codardia e avventatezza è il coraggio; essere coraggiosi implica non solo l'evitare azioni codarde come la fuga di fronte al nemico, ma anche la temerarietà, la bravata incurante delle conseguenze, come preparare un attacco ridicolo e avventato che danneggerà noi stessi e i nostri compagni. Il coraggio dipende dalla ragione che governa gli istinti più bassi e non razionali: il punto cruciale è che l'azione deve essere appropriata alle circostanze, come determinato dalla saggezza pratica che risponde coerentemente ai fatti particolari della situazione in gioco.

«La virtù, dunque, è una disposizione concernente la scelta, e consistente in una medietà in rapporto a noi, definita in riferimento alla ragione.
È una medietà tra i due vizi, quello per eccesso e quello per difetto; e ancora, è una medietà per il fatto che alcuni vizi restano al di sotto e altri stanno al di sopra di ciò che si deve, sia nelle passioni sia nelle azioni, mentre la virtù trova e sceglie il mezzo».

Aristotele, circa 350 a.C.

e fortunata». I Greci discutono spesso delle quattro virtù cardinali – coraggio, giustizia, temperanza (autodominio) e intelligenza (saggezza pratica) – ma una dottrina di essenziale importanza in Platone e Aristotele è la cosiddetta «unità delle virtù». Fondata in parte sull'osservazione secondo cui una persona virtuosa deve sapere come rispondere alle richieste talvolta contrastanti delle diverse virtù, la sua conclusione è che le virtù sono come facce diverse di un singolo gioiello, cosicché è impossibile possedere una virtù senza avere anche tutte le altre. In Aristotele, possedere e coltivare tutte le diverse virtù significa che l'uomo virtuoso presenta una virtù onnicomprensiva, generalmente chiamata

“Il bene dell'uomo è l'esercizio attivo delle facoltà della propria anima secondo la sua virtù... inoltre questa attività deve occupare un'intera vita; poiché una rondine non fa primavera, né un sol giorno.”

Aristotele, circa 350 a.C.

magnanimità (dal latino «dotato di una grande anima»). L'aristotelico *megalopsychos*, corrispondente al latino *magnanimus*, è l'archetipo della bontà e della virtù: l'uomo nobile d'animo e degno di grandi cose, ansioso di conferire benefici ma riluttante a riceverli, mostra un orgoglio appropriato e manca di un'umiltà eccessiva.

La gerarchia implicita nell'unità delle virtù ha condotto Platone a concludere con fermezza che le diverse virtù sono di fatto una e la medesima, e che sono tutte sussunte sotto un'unica singola virtù, la conoscenza. L'idea che la virtù coincida con la conoscenza ha portato Platone a negare la possibilità dell'*akrasia*, o debolezza della volontà: sarebbe cioè impossibile per il filosofo «conoscere il bene e praticare il male», cosicché un comportamento intemperante non è ritenuto frutto di debolezza della volontà, ma di ignoranza. L'idea che non possiamo consapevolmente commettere il male, in netto contrasto con la nostra esperienza, venne osteggiata da Aristotele, sempre attento a evitare, dove possibile, di discostarsi dalle opinioni comuni (*endoxa*). Per Platone e Aristotele, comunque, il comportamento virtuoso era inestricabilmente connesso all'esercizio della ragione, o scelta razionale; Aristotele elaborò questa idea nella sua influente dottrina del (giusto) mezzo (si veda il riquadro a fianco).

idea chiave
Ciò che sei, non ciò che fai

25 Gli animali provano dolore?

«Oh, la mia zampa!», gridò. «Oh, il mio povero stinco!», e saltellò sulla neve, prendendosi la zampa tra quelle anteriori. «Povera vecchia Talpa!», disse il Topo gentilmente. «Non sembri molto fortunata oggi, non è vero? Fammi vedere la tua zampa».
«Sì», e avanzò inginocchiandosi per vedere meglio, «hai una ferita allo stinco, sicuro. Aspetta, prendo il mio fazzoletto e ti fascio la ferita».

«Devo aver inciampato contro un ramo nascosto o un tronco tagliato», disse tristemente la Talpa. «Oh, povera me!».
«È un taglio molto netto», disse il Topo, esaminando ancora attentamente la ferita. «Non è certo opera di un ramo o di un tronco...».
«Bene, non importa cosa stato è», disse la Talpa, dimenticando la grammatica, in preda al dolore. «Mi ha fatto male, qualsiasi cosa sia stata».
I veri animali provano dolore? O solo quelli finti come la talpa ne *Il vento tra i salici*? Possiamo ritenere con sicurezza che gli animali non umani non parlino, ma, al di là di questo, poco è certo.
Comunque rispondiamo alla domanda sul dolore degli animali e alla più ampia questione sulla coscienza animale, ciò avrà una diretta influenza su altri pressanti interrogativi:

- è giusto che decine di migliaia di ratti, topi e persino scimmie siano usate nella ricerca medica, nella sperimentazione, ecc.?
- è giusto che le talpe e altri animali cosiddetti «nocivi» siano avvelenati, gassati o in altro modo sterminati?

linea del tempo

circa 250 a.C.	1637	1739
Gli animali provano dolore?	Il problema mente-corpo	La ghigliottina di Hume

La svolta linguistica

Sulla base dell'analogia con la nostra mente, possiamo inferire ampie somiglianze tra l'esperienza cosciente degli umani e quella di alcuni animali; ma fino a che punto possiamo spingerci? L'esperienza soggettiva di un animale deve essere intimamente connessa al suo modo di vita e all'ambiente particolare al quale si è adattato nel processo evolutivo; e come ha osservato Thomas Nagel, non abbiamo la più pallida idea di che cosa si provi ad essere un pipistrello, o un qualsiasi altro animale (si veda p. 32). Questo problema si fece ancor più pressante con la «svolta linguistica», che finì per dominare gran parte della filosofia della mente nel XX secolo. Secondo essa, la nostra vita mentale è essenzialmente sostenuta o mediata dal linguaggio, e i nostri pensieri non possono che essere rappresentati interiormente in termini linguistici. Una tale visione, rigidamente applicata ad animali non dotati di linguaggio, ci costringerebbe a negare che essi possano avere pensieri. Da allora i toni si sono ammorbiditi, e oggi gran parte dei filosofi accetta probabilmente che (alcuni) animali non umani abbiano pensieri, per quanto semplici.

- è giusto che milioni e milioni di animali, come mucche e polli, siano macellati per fornirci cibo?

La gran parte dei filosofi concorda che la coscienza (soprattutto relativa al dolore) sia essenziale nel decidere quale tipo di considerazione morale dobbiamo tributare agli animali. Se conveniamo sul fatto che alcuni animali siano capaci di provare dolore e che infliggere un dolore non necessario sia sbagliato, dobbiamo concludere che è sbagliato infliggere loro un dolore non necessario. Sbrogliare questo tema – decidere, in particolare, che cosa potrebbe valere come giustificazione adeguata dell'infliggere dolore agli animali – diviene dunque un compito moralmente urgente.

Dentro la mente degli animali Che cosa sappiamo di ciò che succede nella mente degli animali? Gli animali hanno sentimenti, pensieri, opinioni? Sono capaci di ragionare? La verità è che noi sappiamo ben poco della loro coscienza. La nostra mancanza di conoscenza in quest'ambito non è altro che una

«Si dice talvolta che gli animali non parlino perché privi di capacità mentali. Ciò significa «non pensano, ecco perché non parlano». Ma essi semplicemente non parlano. O, più semplicemente, non usano il linguaggio, se escludiamo le sue forme più primitive.»

Ludwig Wittgenstein, 1953

versione generalizzata del più ampio problema relativo alla nostra conoscenza delle altre menti *umane* (si veda p. 44). Se non possiamo sapere per certo se altre persone vivono esperienze simili alle nostre, e neppure se di fatto sperimentino qualcosa, allora come possiamo pretendere di sapere cosa provano gli animali non umani?

Nel caso delle menti umane e animali, il meglio che possiamo fare è usare un'argomentazione per analogia con la nostra vita. I mammiferi sembrano reagire al dolore nello stesso modo degli umani, si ritraggono dalla fonte del dolore, emettendo tutta una serie di grida e urla. Anche in termini fisiologici vi è una sostanziale uniformità nel sistema nervoso dei mammiferi; e forti analogie sono rinvenibili anche nella struttura genetica e nell'origine evolutiva. Di fronte a tante somiglianze, è plausibile supporre che debbano esservi analogie anche a livello di esperienza soggettiva; e quanto maggiori sono le analogie in ambito fisiologico e sotto altri aspetti rilevanti, tanto più valida è l'inferenza per cui vi è vicinanza anche nell'esperienza soggettiva.

Il cane di Crisippo

Nel mondo antico, i filosofi si dividevano sulla questione se e quanto gli animali sapessero pensare e ragionare. Una discussione molto interessante era centrata sul caso del cane di Crisippo. Attribuita al filosofo stoico Crisippo, del III secolo a.C., la storia ci racconta di un cane che, inseguendo la sua preda, giunge a un trivio; non avendo fiutato nulla nelle prime due vie, il cane imbocca la terza strada senza cercare oltre, avendo presumibilmente seguito il sillogismo «A o B o C; né A né B, dunque C». Questi esempi di logica canina non convinsero i successivi filosofi, e molti hanno visto nella razionalità la facoltà che divide umani e animali. Descartes, in particolare, aveva un'opinione molto bassa dell'intelletto animale e considerava gli animali poco più che automi privi di intelligenza. L'idea che la capacità di soffrire sia essenziale per accogliere gli animali nella comunità morale (e questo è il criterio più spesso invocato nelle recenti discussioni sull'etica animale) fu posta dal filosofo utilitarista Jeremy Bentham: «La domanda non è "Sanno ragionare? Non sanno ragionare?" ma "Sanno soffrire?"».

Sperimentazione sugli animali. È giusta? Funziona?

L'atteggiamento morale che giustifica l'utilizzo di animali nella ricerca medica e nella sperimentazione può essere considerato in modo duplice. Da un lato ci si chiede se sia giusto trattare animali non umani solo come mezzi per raggiungere i nostri fini; se cioè sia etico causare agli animali sofferenze (ipotizzando che possano soffrire) e violarne i diritti (ipotizzando che abbiano diritti) per migliorare la nostra salute, testare farmaci e così via. Questo è un aspetto della grande questione riguardante l'atteggiamento morale da adottare nei confronti degli animali (si veda p. 104). L'altra considerazione è di tipo più pratico. Testare la tossicità di un prodotto su un topo va fatto solo (ammettendo che sia etico farlo) se topi e uomini risultano simili sotto aspetti fisiologici rilevanti, al punto che dai dati relativi ai topi possano essere tratte conclusioni valide e importanti per gli esseri umani. Il problema è che la seconda considerazione, di tipo pragmatico, incoraggia l'uso di mammiferi superiori come le scimmie, in virtù dell'analogia fisiologica con gli esseri umani; ma è esattamente l'uso di questi animali che incontra la più accesa resistenza sul terreno etico.

Sembra relativamente sensato trarre queste conclusioni quando si tratta dei nostri parenti più prossimi, le scimmie, ma sempre meno quanto più ci si confronta con mammiferi da noi distanti, come ratti e talpe. L'analogia è più debole, ma ancora plausibile, nel caso di altri vertebrati (uccelli, rettili, anfibi, pesci), decisamente incerta quando invece consideriamo gli invertebrati (insetti, lumache, meduse). Ciò non significa che tali animali siano insensibili, non sperimentino dolore e così via, ma è estremamente incauto fondare il riconoscimento della loro presunta sensibilità su un'analogia con la nostra coscienza. La vera difficoltà è sapere su quale altra base potremmo fondare tale asserzione.

idea chiave
Una crudeltà animale?

26 Gli animali hanno diritti?

Dagli inizi di questo secolo, ogni anno nel mondo:
- **vengono usati circa 50 milioni di animali per ricerca e sperimentazione scientifica;**
- **sono prodotti più di 250 milioni di tonnellate di carne;**
- **dai mari e dai fiumi vengono pescati circa 200 milioni di tonnellate di pesce e di altri animali acquatici.**

Le cifre sono approssimative (soprattutto per quanto riguarda la ricerca, gran parte della quale non è registrata pubblicamente), ma è chiaro che un'enorme quantità di animali viene impiegata ogni anno nell'interesse dell'uomo. Piuttosto che «impiegata», molti, e in numero sempre crescente, preferiscono dire «sfruttata» o «sacrificata». Sono infatti in tanti a considerare moralmente indifendibile l'uso di animali come fonte di cibo o oggetto di sperimentazione, e in tanti sono pronti a parlare di una vera violazione dei diritti fondamentali degli animali.

Il fondamento dei diritti animali Quali sono le basi per sostenere che gli animali hanno diritti? Un'argomentazione condivisa, essenzialmente utilitaristica, è la seguente:

1. gli animali sanno provare dolore;
2. il mondo sarebbe un luogo migliore se non fosse inflitto dolore ingiustificatamente; pertanto...
3. un dolore non necessario non deve essere inflitto agli animali.

La prima premessa è stata oggetto di un recente dibattito (si veda p. 100). È altamente improbabile che animali come le scimmie, così simili a noi per tanti

linea del tempo

circa 250 a.C. Gli animali provano dolore?

1739 La ghigliottina di Hume

1785 Fini e mezzi

aspetti importanti, non abbiano la capacità di provare qualcosa di molto affine al dolore che noi stessi proviamo. Sembra però altrettanto improbabile che animali come spugne e meduse, dotati di un sistema nervoso molto semplice, provino qualcosa di lontanamente assimilabile al dolore. Resta allora la difficoltà di sapere dove tracciare la linea di confine (e questo è un problema che si presenta tutte le volte che va tracciato un confine – si veda p. 86), evitando l'arbitrarietà. Possiamo accontentarci di dire «*Alcuni* animali sanno provare dolore», ma sempre incombe sulla questione un opprimente punto interrogativo.

La seconda premessa può sembrare assolutamente impeccabile (con buona pace del masochista di turno), al punto però da risultare vacua. Alcuni hanno tentato di compromettere l'asserzione tracciando una distinzione tra dolore e sofferenza. Si dice allora che quest'ultima sia un'emozione complessa che comporta ricordo del dolore passato e anticipazione di quello che verrà, mentre il dolore in sé non è altro che una sensazione transeunte legata al presente; è la sofferenza che conta quando si giunge a una considerazione morale, mentre gli animali (o alcuni animali) sono capaci solo di provare dolore. Anche se accettassimo tale distinzione, sarebbe irragionevole affermare che il dolore non è una cosa cattiva, benché la sofferenza sia peggio.

Molto più problematica è la parte «non necessaria» della seconda premessa. Niente infatti può impedire, a chi non condivida tale prospettiva, di argomentare che un certo grado di dolore animale sia il prezzo da pagare per il bene dell'uomo in termini di miglioramento della salute, accrescimento della sicurezza e così via... In un'ottica utilitarista, l'argomento richiede un certo tipo di calcolo del dolore, secondo cui si baratta il dolore animale con il benessere umano; ma il calcolo richiesto – in sé difficile anche se fosse coinvolto solo il dolore umano – appare sommamente arduo quando si tratta di aggiungere all'equazione il dolore animale.

‘Verrà il giorno in cui il resto della creazione animale acquisterà quei diritti che mai sarebbero potuti venire negati se non per mano della tirannia.’

Jeremy Bentham, 1788

Questo attacco alle premesse danneggia inevitabilmente la conclusione. Cinicamente, potremmo dire che non si vuole asserire nient'altro

se non che non dovremmo causare dolore a nessun animale (o solo a molto pochi), a meno che questo porti un qualche, benché minimo, beneficio agli esseri umani. Da tale punto di vista, i «diritti animali» si riducono al diritto di un ridotto numero di animali a che non venga loro inflitta sofferenza, a meno che farlo non rechi un sia pur minimo beneficio agli esseri umani.

Specismi

Non è pratica comune tra le persone mantenere i propri simili in condizioni stentate e ripugnanti, per poi mangiarseli, né sperimentare sui bambini sostanze chimiche dalle proprietà sconosciute, né modificare geneticamente esseri umani per studiarne la biologia. Ci sono motivi validi per trattare gli animali in questo modo? Devono esserci giustificazioni moralmente rilevanti (così argomentano i difensori dei diritti animali) per rifiutarsi di riconoscere ai diritti degli animali lo stesso valore di quelli umani. Oppure è questione di mero pregiudizio o fanatismo, cioè di discriminazione sulla base delle specie, o «specismo»: una mancanza di rispetto per la dignità e i bisogni degli animali diversi dagli umani, non più difendibile della discriminazione sulla base del genere o della razza.

Ma è così sbagliato favorire la propria specie? I leoni, per esempio, sono in generale più rispettosi verso gli altri leoni che verso i facoceri; perché dunque gli esseri umani non dovrebbero mostrare la stessa parzialità? In proposito sono state suggerite molte ragioni:

- gli esseri umani hanno un livello di intelligenza superiore rispetto agli altri animali (almeno potenzialmente);
- la predazione è naturale (gli animali in natura mangiano altri animali);
- gli animali sono generati per essere mangiati/usati negli esperimenti (e non esisterebbero altrimenti);
- abbiamo bisogno di mangiare carne (sebbene milioni di persone evidentemente sane non lo facciano);
- gli animali non hanno anima (ma siamo certi che gli esseri umani ce l'abbiano?).

È facile controbattere a questi argomenti e, in generale, è difficile elaborare criteri che includano tutti gli esseri umani ed escludano tutti gli animali. Per esempio, se decidiamo che è l'intelletto superiore a contare, dovremmo impiegare tale criterio per giustificare il fatto di usare in un esperimento scientifico un bambino o una persona mentalmente ritardata, cioè con un livello di intelligenza inferiore a quello di uno scimpanzé... O se decidiamo che il criterio è «seguire la natura», troveremo presto che vi sono molte cose che gli animali (inclusi gli umani) fanno normalmente e che noi desidereremmo non incoraggiare: talvolta i leoni maschi seguono la propria natura uccidendo i figli del rivale, ma un tale comportamento sarebbe certamente disapprovato tra gli uomini.

Le tre R

L'acceso dibattito su benessere e diritti degli animali si concentra su due questioni: gli animali devono essere usati negli esperimenti e, se sì, come devono essere trattati? Ne risultano tre princìpi generali (le tre «R»), ora ampiamente accettati come linee guida per una tecnica sperimentale umana:

- **replace**: sostituisci, se possibile, gli animali con alternative;
- **reduce**: riduci il numero di animali usati negli esperimenti a un livello compatibile con la produzione di adeguati dati statistici;
- **refine**: migliora le tecniche di sperimentazione per ridurre o eliminare la sofferenza animale.

I diritti sono davvero diritti? Una tale conclusione non soddisfa certo un serio difensore dei diritti animali. Sono state offerte giustificazioni più solide e raffinate della versione sopra fornita, e tutte tendenti a difendere una concezione meno debole dei diritti di cui gli animali potrebbero godere. Mentre il filosofo australiano Peter Singer è stato il portavoce di un approccio utilitarista alla questione, è risultata estremamente influente la linea deontologica difesa dall'americano Tom Regan. Secondo Regan, gli animali (almeno quelli con un certo livello di complessità) sono «soggetti di vita»; questo fatto conferisce loro certi diritti essenziali, che vengono violati quando un animale è trattato come una fonte di cibo o come sostituto dell'uomo nelle sperimentazioni. In questo modo i diritti degli animali sono sgravati della logica costi-benefici che tanto peso ricopre in un'ottica utilitarista.

Sono tante le difficoltà incontrate da chi sostiene una concezione dei diritti animali pari a quelli umani, e alcuni filosofi hanno addirittura messo in dubbio se sia appropriato o utile introdurre in proposito la nozione di diritti. Si ritiene generalmente che i diritti impongano anche doveri o obblighi ai loro detentori; questa concezione dei diritti si fonda su un'idea di reciprocità che, di fatto, non può esistere tra umani e animali. C'è in gioco un problema reale, il giusto trattamento degli animali, questione provocatoriamente molto spesso oscurata sotto la maschera del diritto.

idea chiave
L'uomo maltratta gli animali?

27 Forme di argomentazione

Le argomentazioni sono i mattoni con cui vengono costruite le teorie filosofiche; la logica è la calce che unisce quei mattoni. Le buone idee sono poco importanti se non sono supportate da buone argomentazioni; hanno cioè bisogno di essere razionalmente giustificate, e questo non può avvenire senza una salda e rigorosa base logica. Quando presentate in modo chiaro, le argomentazioni sono esposte a valutazione e critica, ed è questo continuo processo di reazione, revisione e rifiuto che anima il progresso filosofico.

Un'argomentazione è un processo razionale a partire da basi accettate (*premesse*) fino a un punto che deve essere provato o dimostrato (*conclusione*). Le premesse sono le proposizioni fondamentali che devono essere accettate, almeno provvisoriamente, in modo che un'argomentazione possa svolgersi. Esse stesse possono essere stabilite in modi diversi, sulla base di un'evidenza empirica o come conclusioni di precedenti argomentazioni; in ogni caso, però, per evitare la circolarità devono essere supportate indipendentemente dalla conclusione. Il passaggio dalle premesse alla conclusione è frutto di *inferenza*, la forza della quale determina la solidità dell'argomentazione. Compito primario della logica è proprio quello di distinguere le inferenze valide da quelle che non lo sono.

Il ruolo della logica La logica è la scienza che analizza le argomentazioni e stabilisce princìpi o basi su cui possono essere tratte inferenze valide. Come tale, il suo interesse principale non è il contenuto particolare delle argomentazioni, ma la loro struttura e forma generale. Così, data un'argomentazione come «Tutti gli uccelli

linea del tempo

circa 350 a.C. Forme di argomentazione

circa 300 a.C. Il paradosso del sorite

Logica aristotelica e matematica

Fino alla fine del XIX secolo la scienza della logica era progredita, a parte qualche leggero abbellimento, lungo la strada tracciata da Aristotele duemila anni prima. Il modello di ragionamento appropriato era considerato il sillogismo, un'inferenza composta da tre proposizioni (due premesse e una conclusione), la più famosa delle quali è: «tutti gli uomini sono mortali; i Greci sono uomini; pertanto i Greci sono mortali». I sillogismi venivano esaustivamente classificati in base alla loro forma o figura, in modo tale da distinguere i sillogismi validi dagli invalidi. I limiti della logica tradizionale furono esposti in maniera decisiva nell'opera del matematico tedesco Gottlob Frege, che introdusse nozioni come quelle di quantificatori e variabili, responsabili dell'accresciuto potere della moderna logica matematica (così detta perché, a differenza della logica tradizionale, è capace di rappresentare ogni ragionamento matematico).

sono pennuti; il pettirosso è un uccello; pertanto il pettirosso è pennuto», il logico astrae la forma «Tutti gli *F* sono G; *a* è *F*; dunque *a* è G», in cui i termini particolari sono sostituiti da simboli e la forza dell'inferenza può essere determinata indipendentemente dall'ambito specifico. In passato la logica si è concentrata soprattutto su semplici inferenze di questo tipo (*sillogismo*), ma dall'inizio del XX secolo si è trasformata in uno strumento analitico estremamente raffinato e sofisticato.

Deduzione L'esempio sopra fornito («tutti gli uccelli sono pennuti») è un'argomentazione *deduttiva*. In questo caso la conclusione segue, cioè è implicata, dalle premesse, e l'argomentazione è valida. Se le premesse di un'argomentazione valida sono vere, la conclusione è vera e l'argomentazione è corretta. La conclusione di un'argomentazione deduttiva è implicita nelle sue premesse; in altre parole, la conclusione non «va oltre» le sue premesse, né dice più di quanto sia già implicato da esse. Un altro modo di porre la questione, che rivela il carattere logico dell'argomentazione, è che non si possono accettare le premesse e negare la conclusione senza contraddirsi.

Paradosso o fallacia?

«Il prigioniero sarà impiccato all'alba, il prossimo sabato al più tardi, e non saprà in anticipo il giorno in cui la sentenza sarà eseguita. Brutta notizia, ma l'astuto prigioniero ha un'illuminazione confortante. "L'impiccagione non può avvenire di sabato perché lo saprei in anticipo se fossi ancora vivo il venerdì. L'ultimo giorno possibile sarà pertanto venerdì; ma non può essere, perché lo saprei se fossi ancora vivo il giovedì..." e va avanti così per ogni giorno della settimana fino a quello presente, sollevato al pensiero che l'esecuzione non possa avvenire. Resta dunque scioccato quando viene impiccato il martedì seguente».

Paradosso o fallacia? Bene, forse tutti e due. La storia (nota come paradosso della predizione) è paradossale perché un ragionamento apparentemente impeccabile genera una conclusione evidentemente falsa, come scoprirà l'afflitto prigioniero. In generale, i paradossi comportano argomentazioni apparentemente valide che conducono a conclusioni contraddittorie o comunque inaccettabili. Talvolta non c'è modo di evitare la conclusione, e ciò può comportare il riesame di varie credenze e ipotesi; oppure una fallacia, cioè un errore di ragionamento, può essere smascherata nell'argomentazione stessa. In ogni caso, i paradossi richiedono un'attenzione filosofica perché mettono in evidenza confusioni o incoerenze nei nostri concetti e ragionamenti.

Alcuni dei più famosi paradossi, che saranno in parte discussi nelle pagine seguenti, sono stati sorprendentemente resistenti ad ogni tentativo di soluzione e continuano a imbarazzare i filosofi.

Induzione L'altro modo essenziale di muovere dalle premesse alla conclusione è l'induzione. In una tipica argomentazione *induttiva*, una legge (o principio generale) viene inferita da osservazioni particolari su come sono le cose nel mondo. Per esempio, da un certo numero di osservazioni sui mammiferi che partoriscono piccole creature viventi si può inferire, induttivamente, che tutti i mammiferi lo fanno. Una tale argomentazione non potrà mai essere valida nel senso in cui può esserlo un'argomentazione deduttiva, in quanto la sua conclusione non segue *necessariamente* dalle sue premesse; in altre parole, è possibile che le premesse siano vere ma la conclusione sia falsa (come nell'esempio dato, dove la conclusione è rivelata falsa dall'esistenza di mammiferi che producono uova, come l'ornitorinco). Ciò è dovuto al fatto che il ragionamento induttivo si spinge sempre oltre le sue premesse, che non implicano mai una data con-

clusione ma semplicemente la sostengono o la rendono in qualche grado probabile. Pertanto, le argomentazioni induttive sono generalizzazioni di diverso tipo: dal particolare al generale, da ciò che è osservato a ciò che non è osservato, da eventi o fatti passati e presenti a quelli futuri.

«Se viceversa», continuò Tweedledee, «così fosse, potrebbe essere; e se così fosse, sarebbe: ma poiché non è, non si dà. È logico».

Lewis Carroll, 1871

Il ragionamento induttivo è onnipresente e indispensabile. Sarebbe impossibile vivere la nostra vita quotidiana senza ricorrere a modelli frutto di osservazione ed elementi di continuità tra passato e presente per prevedere come le cose saranno nel futuro. In realtà, le leggi e le ipotesi della scienza sono spesso considerate casi paradigmatici di induzione. Ma siamo giustificati a trarre tali inferenze? Il filosofo scozzese David Hume pensava che non lo fossimo, cioè che non vi fosse una base *razionale* per la nostra fiducia nell'induzione. Secondo Hume il ragionamento induttivo presuppone una credenza nella «uniformità della natura», stando alla quale si ritiene che il futuro assomiglierà al passato quando si verifichino condizioni prevalentemente simili. Ma su quali basi, se non di tipo induttivo, potrebbe fondarsi una tale presupposizione? E se la presunta uniformità della natura può essere giustificata solo in questo modo, non può essa stessa essere usata a difesa dell'induzione, a meno di cadere nella circolarità. In una simile disposizione, alcuni hanno cercato di giustificare l'induzione sulla base dei suoi successi passati: fondamentalmente, essa *funziona*. Ma l'inferenza che continuerà a funzionare nel futuro può essere tratta solo induttivamente dai suoi successi passati, cosicché l'argomentazione non può decollare. Secondo Hume, non possiamo far altro che ragionare *induttivamente* (e, di fatto, egli non suggerisce che non dovremmo farlo), ma insiste nell'affermare che ciò sia una questione di consuetudine e non un atto razionalmente giustificato. Il cosiddetto «problema dell'induzione», che Hume ha lasciato irrisolto, soprattutto per quanto riguarda l'impatto sulle basi della scienza, resta ancora oggi oggetto di un acceso dibattito.

idea chiave
Ragionamento infallibile?

28 Il paradosso del barbiere

In un villaggio vive un barbiere che rade tutti e solo gli uomini che non si radono da soli. Pertanto chi rade il barbiere? Se si rade da solo, allora per definizione non lo fa; se non si rade da solo, allora lo fa.

Il rompicapo al centro del paradosso del barbiere potrebbe sembrare non troppo arduo da scandagliare: uno scenario che, a prima vista, sembra plausibile cade improvvisamente nella contraddizione. La descrizione del suo lavoro, all'apparenza innocente (un uomo «che rade tutti e solo gli uomini che non si radono»), è di fatto logicamente impossibile, poiché il barbiere non può, senza contraddire la descrizione di se stesso, appartenere al gruppo di coloro che si radono né a quello di coloro che non si radono. Un uomo che corrisponda alla descrizione del barbiere non può logicamente esistere. Pertanto, non c'è un tale barbiere e il paradosso è risolto.

> **‘Il punto per la filosofia è cominciare con qualcosa di così semplice da non sembrare importante, e finire con qualcosa di così paradossale che nessuno lo crederà.’**
>
> **Bertrand Russell, 1918**

Il valore del paradosso del barbiere risiede di fatto nella sua forma, non nel contenuto. Strutturalmente, esso è simile a un altro e più importante problema logico, noto come il paradosso di Russell, che riguarda non gli abitanti ben rasati di un villaggio, ma gli insiemi matematici e il loro contenuto. Il paradosso di Russell si è rivelato molto meno facile da risolvere; non si esagera infatti dicendo che, un secolo fa, ha seriamente minacciato le basi stesse della matematica.

linea del tempo

circa 350 a.C. Forme di argomentazione

circa 300 a.C. Il paradosso del sorite

«Questo enunciato è falso»

Il problema dell'autoriferimento alla base del paradosso del barbiere e di quello di Russell è condiviso da altri ben noti paradossi filosofici. Forse il più famoso di tutti è il cosiddetto «paradosso del mentitore», le cui presunte origini risalgono al VII secolo a.C., quando il greco Epimenide, cretese lui stesso, avrebbe detto «Tutti i Cretesi sono mentitori.» La versione più semplice è l'enunciato «questo enunciato è falso», che, se vero, è falso e, se falso, è vero. Il paradosso può essere colto attraverso i seguenti due enunciati: su un lato di un foglio di carta è scritto «l'enunciato sull'altro lato è falso», e sull'altro «l'enunciato sull'altro lato è vero». In questa formulazione ogni enunciato non ammette evidentemente eccezioni, cosicché è difficile liquidare il paradosso come semplicemente insensato, secondo il suggerimento di alcuni.

Un'altra variante interessante è il paradosso di Grelling. Esso comporta la nozione di parole autologiche, che cioè descrivono se stesse, come «pentasillabo» che ha cinque sillabe, e parole eterologiche, che cioè non descrivono se stesse, come «lungo» che è invece una parola corta. Una parola sarà dell'uno o dell'altro tipo, ma ora consideriamo la parola «eterologico»: è essa stessa eterologica? Se lo è, non lo è; se non lo è, lo è. Sembra proprio che non ci sia via di scampo dal negozio del barbiere.

Russell e la teoria degli insiemi L'idea di insieme è fondamentale per la matematica, poiché si tratta degli oggetti più puri della sua indagine. Il metodo matematico comporta la definizione di gruppi (insiemi) di elementi che soddisfano determinati criteri, come l'insieme di tutti i numeri reali maggiori di 1 o l'insieme dei numeri primi; le operazioni sono allora svolte in modo da poter dedurre ulteriori proprietà sugli elementi contenuti nell'insieme o negli insiemi interessati. Da un punto di vista filosofico, gli insiemi sono stati di particolare in-

Chiarezza di pensiero

Le argomentazioni filosofiche sono spesso complesse e vanno espresse con estrema precisione. Talvolta i filosofi si fanno un poco trasportare dalla grandiosità del loro stesso intelletto e, cercando di seguire il filo delle proprie argomentazioni, si imbottiscono di melassa. Se ti sembra che le regole del cricket siano difficili da seguire, vedi se puoi stare al passo col ragionamento di Bertrand Russell a proposito del «numero di una classe».

«Questo è il metodo, definire come il numero di una classe la classe di tutte le classi simili a quella data. L'appartenenza di questa classe delle classi (considerata come un predicato) è una proprietà comune a tutte le classi simili e a nessun'altra; inoltre, ogni classe dell'insieme delle classi simili ha con l'insieme una relazione che non ha con nient'altro, e che ogni classe ha con il proprio insieme. Dunque le condizioni sono completamente soddisfatte da questa classe delle classi, ed essa ha il merito di essere determinata quando una classe è data, e di essere differente per due classi che non sono simili. Questa è, pertanto, una definizione irreprensibile del numero di una classe in termini puramente logici».

teresse poiché il riconoscimento che tutti gli elementi della matematica (numeri, relazioni, funzioni) potevano essere esaustivamente formulati entro una teoria degli insiemi alimentò l'ambizioso progetto di servirsi degli insiemi stessi per fondare la matematica su basi puramente logiche.

All'inizio del XX secolo il matematico tedesco Gottlob Frege tentò di definire l'intera aritmetica in termini logici attraverso una teoria degli insiemi. In quel tempo si riteneva che non vi fossero limiti alle condizioni utilizzabili per definire gli insiemi. Il problema, riconosciuto dal filosofo inglese Bertrand Russell nel 1901, si concentrò sulla questione dell'autoinclusione degli insiemi. Alcuni contengono se stessi come membri: per esempio, l'insieme degli oggetti matematici è esso stesso un oggetto matematico. Per altri non è così: l'insieme dei numeri primi non è esso stesso un numero primo. Ora, consideriamo l'insieme di tutti gli insiemi che non siano membri di se stessi. Questo insieme è un membro di se stesso? Se lo è, non lo è; e se non lo è, lo è. In altre parole, l'appartenenza di

“Uno scienziato può difficilmente incontrare qualcosa di meno desiderabile della demolizione delle fondamenta appena il lavoro è finito. Io mi trovai in questa posizione grazie a una lettera del signor Bertrand Russell, quando il mio lavoro era già quasi in stampa.”

Gottlob Frege, 1903

questo insieme dipende dal non essere membro dell'insieme: un'assoluta contraddizione, da cui il paradosso simile a quello del barbiere. Comunque, in contrasto col caso del barbiere, non è possibile semplicemente disfarsi dell'insieme che reca disturbo – non, ad ogni modo, senza aprire una falla nella teoria degli insiemi così come tradizionalmente concepita.

L'esistenza di contraddizioni al cuore della teoria degli insiemi, esposte attraverso il paradosso di Russell, ha mostrato che la definizione e la valutazione matematica degli insiemi erano fondamentalmente compromesse. Dato che qualsiasi enunciato può (logicamente) essere provato sulla base di una contraddizione, ne segue – disastrosamente – che qualsiasi e ogni prova, pur non necessariamente invalida, non può essere conosciuta come valida. La matematica doveva essenzialmente essere ricostruita dalle fondamenta, e l'elemento risolutivo consisteva nell'introduzione di restrizioni appropriate ai princìpi che governano l'appartenenza all'insieme. Russell non solo ha esposto il problema, ma fu uno dei primi a tentare una soluzione, e se il suo tentativo fu fortunato solo parzialmente, egli indirizzò però altri sulla giusta via.

idea chiave
Se lo è, non lo è; se non lo è, lo è

29 La fallacia del giocatore

Monty e Carlo guardavano a bocca aperta il croupier quando cominciò a rastrellare le fiches perse. Nessuno dei due aveva scommesso negli ultimi giri, preferendo fare attenzione a come giocava il tavolo. Ma erano diventati via via più impazienti quando cominciarono a uscire di seguito i numeri rossi, ben cinque di fila; non potevano più aspettare: «Dovevi starci dentro per vincere», entrambi pensavano con grande originalità...

... Quando si accinsero a puntare le loro fiches, Monty pensava:

«Cinque rossi di fila! Non può essercene un sesto. Per la legge delle probabilità deve essere nero».

Nello stesso istante, Carlo pensava:

«Il rosso vince! Non sbaglia un colpo! Questa volta non me lo lascio sfuggire. Deve essere rosso».

«Rien ne va plus... Stop alle scommesse!», avvertì il croupier.

Chi ha più probabilità di vincere, Monty o Carlo? La risposta è forse Carlo, e probabilmente neppure. Ciò che è certo è che entrambi – insieme a milioni e milioni di persone nella storia (basti pensare che il gioco dei dadi è stato inventato nel 2750 circa a.C.) – sono vittime della cosiddetta fallacia del giocatore (o Montecarlo).

linea del tempo

circa 2750 a.C.
La fallacia del giocatore

«Deve essere nero» Monty ha ragione quando dice che cinque rossi di fila sono inusuali: la probabilità (in una ruota regolare che ignora la casella verde – o le due verdi se siamo negli USA) è 1 su 32; e la probabilità di 6 rossi di fila è ancora più bassa: 1 su 64. Questi calcoli, però, si applicano solo all'*inizio* della sequenza, prima che si sia girata la ruota. Il problema per Monty è che questo evento relativamente raro (cinque rossi di fila) è *già accaduto* e non ha alcuna influenza sulla possibilità che il numero successivo sia rosso; la probabilità è, come sempre, 1 su 2, o 50 e 50. Le ruote della roulette, come le monete, i dadi e le palline della lotteria, non hanno memoria, e non possono pertanto tener conto di ciò che è accaduto in passato per bilanciare o pareggiare i risultati: l'improbabilità di un qualsiasi evento o sequenza di eventi passati (ammesso che siano casuali e indipendenti) non ha niente a che fare con la probabilità di un evento futuro. Anche se diversamente formulata, è sempre la fallacia del giocatore.

L'errore di ragionamento individuato nella fallacia del giocatore è ben illustrato dalla storia dell'uomo che fu sorpreso con una bomba su un aeroplano. «Le possibilità che ci sia una bomba su un aereo sono molto scarse», spiegò alla polizia. «Pensate allora quanto è improbabile che ce ne siano due!».

Non è possibile battere il banco

I giochi del casinò presentano tutti un certo tipo di «vantaggio della casa», indicando con ciò che le probabilità di vittoria sono, anche se leggermente, a favore del banco. Per esempio, nella roulette ci sono una (in Europa) o due (negli Usa) caselle che non sono né rosse né nere, cosicché le possibilità di vincere con un numero rosso o nero sono leggermente inferiori a 1 su 2. Come nel gioco del ventuno, bisogna *battere* il banco: il 21 del banco batte il 21 del giocatore. Pur essendo sempre possibile per un singolo giocatore vincere il banco, complessivamente nel corso del tempo è quasi inevitabile che il banco arrivi primo.

«Mi sento come un fuggitivo dalla legge delle probabilità.»
Bill Mauldin, 1945

«Il rosso vince!» A Carlo può andare meglio? Probabilmente no. Come Monty, anche Carlo ha cercato di prevedere l'esito futuro del gioco sulla base di eventi che evidentemente non hanno influenza su di esso. E se gli eventi passati sono casuali, anch'egli è vittima della fallacia del giocatore. Tuttavia, questa fallacia ha a che fare solo con gli esiti che sono autenticamente indipendenti; se un cavallo, per esempio, vince quattro volte di fila, ciò può essere una prova molto evidente del fatto che vincerà anche una quinta. Se nel lancio di una moneta esce testa 20 volte di fila, può essere più plausibile dedurre che la moneta sia truccata piuttosto che ipotizzare che un evento così improbabile sia accaduto per puro caso. Allo stesso modo, una sequenza di quattro rossi *potrebbe* indicare che la ruota è truccata o manomessa. Ad ogni modo, pur non essendo ipotesi impossibile, quattro rossi di seguito non sono così rari e, soprattutto, il dato è in sé insufficiente a garantire una conclusione di questo tipo. In assenza di ogni altra evidenza, Carlo è credulone non meno di Monty.

Se giochi alla lotteria, comincia a scavare...

Quali probabilità ci sono che gli stessi sei numeri escano due volte di fila nella lotteria nazionale inglese? Circa 1 su 200 000 000 000 000 (200 milioni di milioni). Non certo una grande probabilità, cosicché uno dovrebbe essere davvero un babbeo per scegliere gli stessi numeri della settimana precedente... Forse è così, ma non tanto più babbeo di chi sceglie altri sei numeri. È solo un altro esempio di fallacia del giocatore: una volta che un certo insieme di numeri sia *già uscito*, le probabilità che questi escano ancora non sono superiori o inferiori ad ogni altra selezione numerica – ben 14 milioni contro 1. Pertanto, per quanti si chiedono se la migliore strategia sia restare strettamente fedeli a un insieme di numeri o cambiarli ogni settimana, la risposta è che non c'è differenza: o forse, ancor meglio sarebbe scavare un buco in giardino alla ricerca di un tesoro nascosto.

La legge delle probabilità

La «legge delle probabilità» è spesso invocata a sostegno del fallace ragionamento del giocatore. Essa sostiene che è più probabile che qualcosa si verifichi in futuro se in passato si è verificato meno frequentemente di quanto ci si aspettava (o, viceversa, è meno probabile che si verifichi in futuro se si è verificato più frequentemente in passato). Su questa base si ritiene che le cose «a lungo andare si pareggeranno».

L'attrazione esercitata da questa falsa legge è in parte dovuta alla sua somiglianza con una vera legge statistica, quella dei grandi numeri. Secondo essa, se tu lanci una moneta non truccata un piccolo numero di volte, ad esempio 10, la probabilità che esca testa potrebbe discostarsi anche molto dalla metà, che è 5; ma se lanci la moneta un gran numero di volte, ad esempio 1000, è molto più probabile che testa si verifichi un numero di volte vicino alla metà (500). E maggiore è il numero di lanci, maggiore sarà tale probabilità. Pertanto, in una serie di eventi casuali di eguale probabilità, è vero che i casi si pareggeranno se le serie saranno abbastanza estese. Questa legge statistica non ha comunque influenza sulla probabilità che un qualsiasi singolo evento si verifichi: in particolare, un evento che si verifica non ha ricordo di precedenti deviazioni dal mezzo e non può pertanto modificare il proprio esito per bilanciare precedenti squilibri. Neppure qui c'è consolazione per il giocatore.

idea chiave
Contro le probabilità

30 Il paradosso del sorite

Supponiamo che tu abbia una testa piena di capelli. Ciò significa che, probabilmente, avrai circa 100 000 singoli capelli. Ora strappiamone uno. Questo ti rende calvo? Naturalmente no. Un solo capello non fa alcuna differenza. 99 999 capelli corrispondono ancora a una testa piena di capelli.

Saremmo sicuramente d'accordo sul fatto che, se non sei calvo, strappare un solo capello non ti renderà tale. E tuttavia, se strappi un altro capello, e poi un altro, e un altro ancora... E se si procede così continuamente, arriverai al punto da non averne più ed essere calvo. C'è evidentemente un passaggio da una condizione di innegabile non-calvizie a una di innegabile calvizie attraverso singole fasi, ognuna delle quali può in sé sortire quell'effetto finale. Pertanto, quando è avvenuto il cambiamento?

Questa è una variante del famoso rompicapo, generalmente attribuito all'antico logico greco Eubulide di Mileto, noto come il paradosso del sorite. «Sorite» viene dalla parola greca *soros*, che significa «mucchio», in quanto l'originale formulazione del paradosso ha a che fare con un mucchio di sabbia. Espressa in termini di addizione (di granelli di sabbia) piuttosto che sottrazione (di capelli), l'argomentazione così suona:

1 granello di sabbia non fa un mucchio.
Se 1 granello non fa un mucchio, allora neppure 2 granelli lo fanno.
Se 2 granelli non fanno un mucchio, neppure 3 granelli lo fanno.
[e così via finché...]

linea del tempo

circa 350 a.C.
Forme di argomentazione

circa 300 a.C.
Il paradosso del sorite

Se 99 999 granelli non fanno un mucchio, allora neppure 100 000 granelli.
Così, 100 000 granelli di sabbia non fanno un mucchio.

Ma chiunque esiterà di fronte a questa conclusione. Cosa abbiamo sbagliato?

Problemi di vaghezza Di fronte a una conclusione sgradita di questo tipo, è necessario risalire all'argomentazione grazie alla quale essa è stata raggiunta. Deve esserci qualcosa di sbagliato nelle premesse sulle quali si basa o un qualche errore nel ragionamento. Di fatto, nonostante la sua grande antichità, non vi è ancora un chiaro consenso sul modo migliore con cui affrontare il paradosso, e sono stati seguiti diversi approcci.

Un modo per uscire dal paradosso è quello di insistere, come alcuni hanno fatto, che vi sia un punto nel quale aggiungere un granello di sabbia faccia la differenza, e che vi sia un numero preciso di granelli di sabbia che segnano il confine tra un mucchio e un non-mucchio. Se pure esiste un tale confine, chiaramente non sappiamo dove sia, e ogni linea divisoria proposta suona disperatamente arbitraria: per esempio, 1001 granelli di sabbia fanno un mucchio, e 999 no? Si tratta di un grande affronto al senso comune e alle nostre intuizioni condivise.

Logica terminale

I fumatori con la sindrome dello struzzo sono spesso soggetti al tipo di falso ragionamento che sta alla base del paradosso del sorite. Il fumatore sostiene infatti, in modo nient'affatto implausibile, che «la prossima non mi ucciderà». Stabilito ciò, procede con naturale progressione soritica ad affermare che «neppure quella dopo la prossima mi ucciderà». E così via, ma tristemente non all'infinito. La verità probabile per cui nessuna singola sigaretta lo ucciderà (sebbene sia verosimile che lo faccia la somma delle singole sigarette fumate) rappresenta una vittoria di Pirro per il povero fumatore.

Logica sfocata (o *fuzzy*)

La logica tradizionale è bivalente, poiché permette solo due valori di verità: ogni proposizione deve essere vera o falsa. Ma l'intrinseca vaghezza di molti termini, evidente nel paradosso del sorite, suggerisce che tale requisito è troppo rigido se deve comprendere l'intero scopo e la complessità del linguaggio naturale.

La logica sfocata, o «fuzzy logic», è stata inizialmente sviluppata dallo scienziato informatico Lofti Zadeh, per accogliere l'imprecisione e i diversi gradi di verità. La verità è presentata come un *continuum* tra vero (1) e falso (0). Così, per esempio, una proposizione particolare che è «parzialmente vera» o «più o meno vera» potrebbe essere rappresentata come vera di grado 0.8 e falsa di grado 0.2. La logica sfocata è stata particolarmente importante nella IA (intelligenza artificiale), là dove i sistemi di controllo «intelligenti» devono rispondere alle imprecisioni e alle sfumature del linguaggio naturale.

‘Con l'aumento della complessità, gli enunciati precisi perdono di senso e quelli sensati perdono di precisione.’
Lofti Zadeh, 1965

Più promettente è considerare con attenzione una premessa maggiore sottesa all'argomento: l'idea, cioè, che il processo di costruzione grazie al quale un non-mucchio diviene un mucchio possa essere analizzato in maniera completa attraverso una serie di aggiunte discrete di granelli. Chiaramente vi sono numerosi gradini discreti di questo tipo, ma altrettanto chiaramente questi gradini non esauriscono in sé il processo complessivo della costruzione del mucchio.

Questa analisi fallace non riconosce che il passaggio dal non-mucchio al mucchio è un continuum, e che perciò non vi è alcun punto nel quale poter fissare con precisione il cambiamento (per analoghi problemi riguardanti la vaghezza, si veda p. 86). Questo, a sua volta, ci dice qualcosa sull'intera classe di termini a cui può essere applicato il paradosso del sorite: non solo mucchi di sabbia e calvizie, ma anche infiniti altri casi di alti, grandi, ricchi e grassi. Tutti questi termini sono essenzialmente vaghi, senza alcuna precisa delimitazione rispetto al loro opposto: il basso, il piccolo, il povero, il magro, ecc.

“Non esistono verità assolute; tutte le verità sono mezze verità. Ed è cercando di trattarle come verità assolute che se ne fa scempio.”

Alfred North Whitehead, 1953

Un'importante conseguenza è che vi sono sempre casi *borderline* i cui termini non vengono applicati in modo chiaro. Così, per esempio, mentre possono esserci persone che sono evidentemente calve e altre che non lo sono, esistono però numerosissimi individui che potrebbero, a seconda del contesto e delle circostanze, essere destinati all'una o all'altra classe. Tale intrinseca vaghezza implica che non sia sempre appropriato dire di un enunciato come «X è calvo» che è (inequivocabilmente) vero o falso; piuttosto, vi sono gradi di verità. Ciò crea a sua volta una tensione tra i termini vaghi del linguaggio naturale e la logica classica, che è *bivalente*, nel senso che ogni proposizione deve essere vera o falsa.

Il concetto di vaghezza suggerisce che la logica classica debba essere rivista se vuole catturare pienamente le sfumature del linguaggio naturale. Per tale ragione bisogna promuovere lo sviluppo di una logica sfocata e di altre logiche polivalenti.

idea chiave

Quanti granelli ci vogliono per fare un mucchio?

31 Il re di Francia è calvo

Supponiamo che ti dica «Il re di Francia è calvo». Posso sembrare matto, o forse solo mal informato, ma ciò che dico è davvero falso? Se lo è, questo dovrebbe implicare, secondo una stabilita legge della logica, che il suo opposto («il re di Francia non è calvo») sia vero. Ma neppure questo enunciato suona molto meglio. O forse entrambi sono né veri né falsi, bensì semplici nonsense. Eppure, anche se sembrano stranezze, non sembrano senza senso.

I filosofi davvero si affannano intorno a tali questioni? Si potrebbe pensare che si tratti del tipico caso in cui ci si inventa un prurito per avere qualcosa da grattare. Ebbene, nell'ultimo secolo molti cervelli filosofici ben dotati si sono dedicati al re di Francia, nonostante quel paese fosse una repubblica da più di duecento anni. L'interesse per questo paradosso e per altri simili fornì l'ispirazione al filosofo inglese Bertrand Russell e alla sua teoria delle descrizioni, proposta per la prima volta in un influente saggio del 1905 dal titolo *Sulla denotazione*. Tale teoria, insieme a molte altre prodotte dai filosofi di lingua inglese agli inizi del XX secolo, si fonda sulla credenza che un'accurata analisi del linguaggio e della sua logica sia la via più sicura – e forse l'unica – verso la conoscenza del mondo che può essere descritto dal linguaggio.

Due questioni spinose Il nucleo principale della teoria delle descrizioni di Russell è una categoria di termini linguistici chiamati descrizioni definite: «Il primo uomo sulla Luna»; «il più piccolo numero primo»; «la montagna più alta del mondo»; «l'attuale regina d'Inghilterra». In termini di forma grammaticale, il tipo

linea del tempo

circa 350 a.C. Forme di argomentazione

circa 300 a.C. Il paradosso del sorite

«Pertanto «il padre di Carlo II fu condannato a morte» diventa: «non è sempre falso di x che x generò Carlo II e che x fu condannato a morte» e «se y generò Carlo II, y è identico a x» è sempre vero di y.»

Bertrand Russell, 1905

È ovvio quando lo pensi...

di enunciato in cui ricorrono tali frasi – per esempio, «il primo uomo sulla Luna era americano» – è simile al cosiddetto «enunciato soggetto-predicato», come «Neil Armstrong era americano». In quest'ultimo esempio, «Neil Armstrong» è un nome proprio, ed è referenziale nel senso che si riferisce a, o denota, un oggetto specifico (in questo caso un particolare essere umano), a cui si assegna una certa proprietà (in questo caso, la proprietà di essere americano). Nonostante la loro superficiale somiglianza coi nomi propri, sorgono numerosi problemi quando si trattano le descrizioni definite come se fossero enunciati referenziali. Una delle principali motivazioni del saggio di Russell del 1905 fu proprio il tentativo di fornire soluzioni a tali problemi, due dei quali erano per Russell i seguenti:

1. Enunciati informativi di identità

Se *a* e *b* sono identici, qualsiasi proprietà di *a* è una proprietà di *b*, e *a* può essere sostituito con *b* in ogni enunciato in cui compaia *a* senza che ciò ne alteri la verità o la falsità. Ora, Giorgio IV desiderava sapere se Scott fosse l'autore di *Waverley*. Poiché Scott è, effettivamente, l'autore di quel romanzo, possiamo sostituire «Scott» con «l'autore di *Waverley*» e scoprire così che Giorgio IV desiderava sapere se Scott fosse Scott. Ma questo evidentemente non è ciò che egli desiderava sapere: «Scott è l'autore di *Waverley*» è un enunciato informativo in un senso in cui «Scott è Scott» non lo è.

2. Preservare le leggi della logica

Secondo la *legge del terzo escluso* (una legge della logica classica), se «A è *B*» è falso, «A non è *B*» deve essere vero. Così, se l'enunciato «il re di Francia è calvo»

Angosce esistenziali

Molte descrizioni definite non denotano nulla. Così, per esempio, potremmo desiderare dire: «Il più alto numero primo non esiste»; ma è chiaramente assurdo dire di qualcosa che non esiste. Sarebbe come dire che qualcosa che esiste non esiste: un'evidente contraddizione. L'analisi russelliana di tali enunciati spiega come le espressioni non-denotative siano sensate, senza tuttavia costringerci a caricarci di sgraditi bagagli metafisici come nel caso di entità non-esistenti. La più controversa di queste (possibili) zavorre è naturalmente Dio; gli ovvi difetti di uno dei più importanti argomenti in favore dell'esistenza di Dio (quello ontologico, p. 160) sono esposti dall'analisi di Russell.

è falso (come è evidente, se pronunciato nel XX secolo), «il re di Francia non è calvo» deve essere vero. Ma anche questo è evidentemente falso; se un enunciato e la sua negazione sono entrambi falsi, la logica sembra essere fatalmente minacciata.

La soluzione di Russell La soluzione a ciascuno di questi problemi logici è per Russell semplicemente quella di smettere di trattare le descrizioni definite come se fossero espressioni referenziali (cioè con riferimento ontologico) mascherate. In tali casi, infatti, le apparenze ingannano: sebbene i vari enunciati sopra forniti presentino la forma grammaticale dell'enunciato soggetto-predicato, essi non hanno la stessa forma logica; ed è proprio la struttura logica a determinare se gli enunciati siano veri o falsi e a giustificare le inferenze che possiamo trarre da essi.

Abbandonando il modello referenziale soggetto-predicato, Russell propone che gli enunciati contenenti descrizioni definite debbano essere trattati come enunciati «esistenzialmente quantificati». Pertanto, secondo la sua analisi, un enunciato di forma generale «*F* è G» può essere diviso in tre frasi separate: «C'è *F*»; «c'è un'unica cosa che è *F*»; e «se qualcosa è *F*, allora è G». Usando questo tipo di analisi, Russell dissipa rapidamente i vari misteri che circondavano le teste coronate d'Europa:

“Se enumerassimo le cose che sono calve, e poi le cose che non lo sono, non troveremmo l'attuale re di Francia in nessuna delle due liste. Gli hegeliani, che amano la sintesi, concluderebbero probabilmente che egli indossa una parrucca.”

Bertrand Russell, 1905

1. «Scott è l'autore di *Waverley*» è analizzato come «c'è un'entità, e solo un'entità, che è l'autore di *Waverley*, e quella entità è Scott». Chiaramente per Giorgio IV una cosa è chiedersi se questo è vero, un'altra cosa è interrogarsi sull'insulso enunciato di identità implicato dal modello referenziale.

2. «L'attuale re di Francia è calvo» diviene, nell'analisi di Russell, «c'è un'entità tale che essa sola è ora il re di Francia, e quell'entità è calva». Ma questo enunciato è falso. La sua negazione non è che il re di Francia *non* è calvo (anche questo è falso), ma che «*non* c'è un'entità tale che essa sola è ora il re di Francia, e quell'entità è calva». Questo enunciato è vero, cosicché la legge del terzo escluso è preservata.

idea chiave
Linguaggio e logica

32 Lo scarafaggio nella scatola

«Supponiamo che tutti abbiano una scatola con qualcosa dentro: chiamiamolo "scarafaggio". Nessuno può guardare nella scatola altrui, ma ciascuno dice di sapere che tipo di scarafaggio ci sia semplicemente guardando il proprio. Sarebbe del tutto possibile per ciascuno avere qualcosa di diverso nella propria scatola. Ci si potrebbe perfino immaginare qualcosa in costante cambiamento. Ma supponiamo che la parola "scarafaggio" fosse usata nel linguaggio di queste persone; se così fosse, non sarebbe usata come nome di una cosa. La cosa nella scatola di fatto non ha posto nel gioco linguistico, neppure come un qualcosa: infatti la scatola potrebbe anche essere vuota...».

Cosa intendiamo quando diciamo «dolore»? È ovvio: ci stiamo riferendo a una sensazione particolare, una tra le tante che rientrano nella nostra esperienza soggettiva. Ma il filosofo austriaco Ludwig Wittgenstein sostiene che non sia così, o meglio che *non possa* esserlo, e tenta di spiegarne la ragione servendosi dell'immagine dello scarafaggio nella scatola. Pensiamo alla nostra esperienza interiore come a una scatola: qualsiasi cosa ci sia nella scatola verrà chiamata «scarafaggio». Tutti hanno una scatola, ma si può solo guardare nella propria, e non in quella altrui. Tutti useranno la parola «scarafaggio» parlando del contenuto della propria scatola, e tuttavia è perfettamente possibile che le varie scatole contengano cose diverse, o addirittura nulla. Con «scarafaggio» si indicherà semplicemente «qualsiasi cosa sia nella scatola», e l'effettivo contenuto

linea del tempo

circa 375 a.C. Cos'è l'arte?

circa 350 a.C. Forme di argomentazione

sarà irrilevante e non avrà niente a che fare con il suo significato; lo scarafaggio stesso, qualsiasi cosa sia, sarà fuori considerazione. Quando parliamo di ciò che accade dentro di noi usiamo il linguaggio che viene appreso nel discorso *pubblico* ed è governato da regole *pubbliche*. Le sensazioni intime, private, che sfuggono al controllo altrui non possono rivestire alcun ruolo in questa attività essenzialmente pubblica; quali che siano tali sensazioni, non hanno niente a che fare con il *significato* di parole come dolore.

❛Guardiamo all'enunciato come a uno strumento, e al suo significato come al suo uso.❜
Ludwig Wittgenstein, 1953

L'argomento del linguaggio privato L'immagine dello scarafaggio nella scatola è introdotta da Wittgenstein al termine di uno dei più influenti argomenti del XX secolo; il cosiddetto «argomento del linguaggio privato». Prima di Wittgenstein, una comune e condivisa concezione del linguaggio prevedeva che le parole ricevessero il loro significato rappresentando o rispecchiando le cose del mondo: le parole sarebbero cioè «denotative», nel senso che esse fondamentalmente sono nomi o etichette che designano le cose a cui sono legate. Nel caso di sensazioni come il dolore (così dice la teoria), il processo della nominazione avviene attraverso una forma di introspezione in cui un particolare evento mentale viene identificato con una particolare parola e associato ad essa. Inoltre, per filosofi come Descartes e Locke che seguivano la «via delle idee» (si veda p. 12), secondo cui *tutti* i nostri contatti col mondo sono mediati attraverso interne rappresentazioni o idee, il significato di *tutto* il linguaggio deve dipendere da un intimo processo in cui ogni parola corrisponde all'uno o all'altro oggetto mentale. Fulcro dell'argomento del linguaggio privato è la negazione che le parole possano ottenere il loro significato in questa maniera.

Supponiamo (Wittgenstein ci invita a immaginarlo) che si decida di registrare ogni occorrenza di una particolare sensazione scrivendo in un diario la lettera S, là dove S è un segno puramente privato che significa «questa sensazione che ho ora». Come si può dire in una occasione successiva se si è usato correttamente il segno? La sola cosa che ha reso giusta la designazione la prima volta che la si è usata era la nostra decisione che così fosse; ma la sola cosa che la rende giusta

Aiutare la mosca a uscire dalla bottiglia

Le ripercussioni dell'argomento di Wittgenstein sul linguaggio privato si diffusero ben oltre la filosofia del linguaggio. Nella prima metà del XX secolo, il linguaggio era il fulcro di gran parte dell'attività filosofica, poiché era diffusa l'opinione che i limiti della conoscenza fossero definiti dal linguaggio: «di ciò di cui non si può parlare si deve tacere», come scrisse il giovane Wittgenstein. Pertanto, il brusco cambiamento nel modo di intendere il linguaggio diede un grosso colpo anche alla filosofia nella sua interezza: così significativo fu l'impatto dell'opera di Wittgenstein su stile e metodo filosofici.

Wittgenstein sentiva che gran parte della moderna filosofia era legata a un essenziale fraintendimento, in quanto si basava su un fondamentale equivoco del linguaggio: l'erroneo pensiero esposto dall'argomento del linguaggio privato. I filosofi, egli pensava, attribuiscono grande importanza a forme particolari di espressione, ma non abbastanza all'uso del linguaggio nella reale interazione sociale. Essi si abituano ad astrarre e a generalizzare per isolare problemi percepiti, che poi tentano di risolvere; di fatto, si creano problemi da soli, e solo perché «il linguaggio va in vacanza». Com'è noto, il consiglio di Wittgenstein era di cercare una terapia (attraverso la filosofia), non una teoria. I filosofi, nella sua colorata immagine, erano come mosche imprigionate in una bottiglia; il compito di Wittgenstein era di «mostrare alle mosche la via d'uscita dalla bottiglia».

successivamente è la decisione che si era presa in precedenza. In altre parole, si può decidere ciò che si vuole: se la designazione *sembra* giusta, è giusta; e «ciò significa solo che qui non possiamo parlare di ciò che è "giusto"». Non c'è nessun «criterio di correttezza» autonomo, conclude Wittgenstein, niente al di fuori del proprio linguaggio privato, della propria esperienza soggettiva che valga da modello; è come se qualcuno protestando dicesse «ma io so quanto sono alto!» e distendesse la mano sulla testa per provarlo. Poiché non c'è un modo non-arbitrario di dire se un segno privato sia stato usato correttamente o meno, un tale segno non avrà significato; e un linguaggio costituito di tali segni (un «linguaggio privato») sarà senza significato e inintelligibile perfino per il suo stesso parlante.

> **«Se un leone potesse parlare, non potremmo capirlo.»**
> **Ludwig Wittgenstein, 1953**

Significato attraverso l'uso Pertanto le parole non ricevono e non possono ricevere il proprio significato secondo il modello del «processo interno». Come ottengono dunque il loro significato? Avendo dimostrato l'impossibilità del linguaggio privato, Wittgenstein insiste sulla necessità del linguaggio *pubblico*, in cui le parole hanno significato «solo nel corso della vita». Lungi dall'essere un processo misterioso nascosto in noi, il significato del linguaggio risiede invece alla superficie, nei dettagli dell'uso a cui lo destiniamo.

L'errore è supporre che dovremmo scoprire l'uso e lo scopo del linguaggio e *poi* indagare più a fondo per portare alla luce, come un fatto aggiuntivo, il suo significato. Quest'ultimo è qualcosa che viene stabilito *tra* quanti impiegano il linguaggio; l'accordo sul significato di una parola è essenzialmente accordo sulla sua applicazione. Il linguaggio è pubblico, tessuto senza cuciture nella stoffa della vita che le persone vivono insieme; condividere un linguaggio è condividere una cultura di credenze e opinioni e un comune sguardo sul mondo.

Elaborando la sua idea del significato come uso, Wittgenstein introduce la nozione di «gioco linguistico». La padronanza del linguaggio consiste nell'essere capaci di fare un uso opportuno e abile delle parole e delle espressioni nei diversi contesti, dagli ambiti tecnici o professionali rigidamente definiti ai più vasti campi sociali. Ciascuno di questi diversi contesti, ampio o ristretto che sia, costituisce un diverso gioco linguistico in cui si applica uno specifico sistema di regole; esse non sono in sé giuste o sbagliate, ma saranno più o meno appropriate a una particolare funzione o a uno scopo della vita.

idea chiave
Giochi linguistici

33 Scienza e pseudoscienza

I fossili sono resti o tracce di creature che vissero nel passato, che si sono trasformate in pietra dopo la morte e sono state conservate all'interno di rocce. Sono state scoperte decine di migliaia di diversi tipi di fossili...

1. ... *Dai batteri primitivi che vissero e morirono 3,5 bilioni di anni fa ai primi umani che apparvero in Africa negli ultimi 200 000 anni. I fossili con la loro disposizione entro strati successivi di roccia sono un tesoro di informazioni sullo sviluppo della vita sulla terra e mostrano come diverse forme di vita si siano evolute a partire da quelle più antiche.*

2. ... *Dai semplici batteri ai primi esseri umani. Tutte queste creature estinte, insieme a quelle che vivono anche oggi, furono create da Dio nell'arco di sei giorni circa 6000 anni fa. Gran parte degli animali giunti a noi come fossili morirono in una catastrofica alluvione mondiale verificatasi circa 1000 anni fa.*

Due visioni drammaticamente opposte sul modo in cui i fossili si formarono e su quanto possono dirci. La prima spiegazione è quella ortodossa, che potrebbe essere fornita da un importante geologo o paleontologo. La seconda potrebbe essere elaborata da un creazionista della Nuova Terra che ritiene letteralmente vera la spiegazione della creazione dell'Universo nel Libro della Genesi. Nessuna delle due mostra grande simpatia verso l'altrui modo di guardare la faccenda: il creazionista crede che lo scienziato ortodosso stia radicalmente sbagliando sotto molti aspetti cruciali, soprattutto nell'accettare la teoria dell'evoluzione sulla base della selezione naturale; lo scienziato ortodosso pensa invece che il crea-

linea del tempo

circa 350 a.C.	circa 1300
Forme di argomentazione	Il rasoio di Ockham

Se sei in un buco...

La cronologia sequenziale che sta alla base dell'evoluzione comporta che non vi siano mai «inversioni» geologiche, cioè fossili scoperti nello strato di rocce sbagliato.
Si tratta di un'ipotesi del tutto verificabile e facilmente falsificabile: basta trovare un solo fossile di dinosauro nella stessa roccia di un fossile umano o di un manufatto e l'evoluzione finisce in nulla. In realtà, tra tutti i milioni di specie fossili che sono stati riportati alla luce, non è stato scoperto nessun caso d'inversione: una solida conferma della teoria. Per il creazionista questa stessa evidenza è enormemente imbarazzante; tra i molti disperati tentativi di spiegare tale fatto, un'ipotesi è una «azione di smistamento idraulico» in cui si suppone che corpi diversi per densità, forma, dimensioni, ecc., causino diversi modi di sprofondamento e, di conseguenza, gli animali si dispongano in strati differenti.
Secondo un'altra ipotesi, gli animali più forti sarebbero stati capaci di fuggire verso zone più elevate e perciò avrebbero evitato più a lungo la sommersione. Se sei in un buco geologico...

zionista sia guidato dal fervore religioso (o forse politicamente motivato) e che sia certo un illuso se pensa di essere impegnato in una seria impresa scientifica. Secondo la prospettiva scientifica corrente, il creazionismo è un nonsense travestito da scienza, o «pseudoscienza».

Questioni di scienza Cos'è precisamente la scienza? Dobbiamo innanzitutto rispondere a questa domanda se vogliamo distinguere gli impostori dai veri scienziati. La questione è in ogni caso importante, poiché le pretese della scienza sono enormi e vastissime le sue applicazioni. La vita umana è stata trasformata in modo irriconoscibile nell'arco di pochi secoli: malattie devastanti sono state sradicate, viaggi che avrebbero richiesto settimane vengono effettuati in poche ore, gli uomini sono atterrati sulla Luna, la struttura subatomica della terra è stata rivelata. Queste e una miriade di altre sorprendenti scoperte sono attribuite alla scienza. Il suo potere rivoluzionario è così vasto che la semplice af-

fermazione per cui qualcosa è scientifico sembra di per sé scoraggiare ogni analisi o valutazione critica. Eppure non tutti gli sviluppi della scienza ufficiale sono immuni da critica, e alcuni enunciati ai margini della scienza, o addirittura pseudoscienza, possono essere falsi, inutili o assolutamente pericolosi. Pertanto, è essenziale essere in grado di riconoscere come stanno davvero le cose.

Il metodo ipotetico Si ritiene generalmente che il «metodo scientifico» sia ipotetico: comincia cioè dai dati ottenuti con l'osservazione e con altri mezzi e poi passa alla teoria, cercando di formulare ipotesi che spieghino i dati in questione. Un'ipotesi valida è quella che resiste a ulteriori verifiche e genera a sua volta ipotesi che non potrebbero essere diversamente anticipate. Il movimento è dunque dall'osservazione empirica alla generalizzazione, e se quest'ultima è valida e sopravvive a un esame prolungato, può infine essere accettata come una universale «legge di natura», che ci si attende si conservi vera in circostanze analoghe, indipendentemente dal tempo e dal luogo. La difficoltà di questa concezione della scienza, individuata già da David Hume circa 250 anni fa, è il cosiddetto «problema dell'induzione» (si veda p. 110).

Falsificazione

Un'importante risposta al problema dell'induzione è stata data dal filosofo australiano Karl Popper. In sostanza, egli riteneva che il problema non potesse essere risolto e scelse di eluderlo. Di fatto, suggerì che nessuna teoria debba mai essere considerata provata, non importa quante prove vi siano in suo favore; piuttosto, noi semplicemente accettiamo una teoria fino a che essa venga falsificata o confutata. Così, mentre l'osservazione di un milione di pecore bianche non può confermare l'ipotesi generale che tutte le pecore siano bianche, l'osservazione di una sola pecora nera è sufficiente a falsificarla.

La falsificabilità, secondo Popper, è anche il criterio in base al quale distinguere la vera scienza dalle sue imitazioni. Una teoria scientifica seria si assume dei rischi, facendo predizioni ardite che possono essere poi mostrate false, quando sottoposte a verifica; una pseudoscienza, d'altra parte, non rischia nulla e mantiene le cose vaghe nella speranza di evitare smascheramenti. Il falsificazionismo è ancora oggi influente, sebbene molti non accettino la sua esclusione dell'induzione dalla metodologia scientifica o la relazione piuttosto semplicistica che esso propone tra teorie scientifiche ed evidenza (presumibilmente neutrale e oggettiva) su cui esse si basano.

Sottodeterminazione della teoria attraverso prove Un altro modo di considerare il problema è di dire che una teoria scientifica è sempre «sottodeterminata» dalle prove disponibili: la sola evidenza non è mai sufficiente per scegliere definitivamente una teoria o l'altra. In realtà, in via di principio alcune teorie alternative possono sempre essere formulate per spiegare o «preparare il terreno» a un insieme di dati. Il problema è allora se le diverse qualificazioni e aggiunte *ad hoc*, necessarie per sostenere una teoria, siano più di quante essa possa sopportare. Tale processo di aggiustamento e miglioramento è una parte adeguata della metodologia scientifica, ma se il peso delle prove contro una teoria è troppo grande, non può esserci altra alternativa razionale che respingerla.

Il problema per il creazionismo è che esiste un vero e proprio tsunami di prove contro di esso. Eccone due esempi:

- la radiometria e altri metodi di datazione su cui si basano geologia, antropologia e scienza planetaria sono stati completamente liquidati per favorire una cronologia della Nuova Terra;

- la stratificazione dei fossili nelle rocce e la sorprendente assenza d'inversioni (i fossili sbagliati nel posto sbagliato), tutte prove schiaccianti in favore della teoria dell'evoluzione, richiedono stravaganti contorsioni mentali da parte del creazionista.

Il creazionismo introduce anche una marea di problemi propri. Per esempio, sarebbe stata necessaria un'enorme fonte d'acqua per produrre un'inondazione globale, e nessuna delle ipotesi proposte (collisione con una cometa ghiacciata, cappa di vapore sull'atmosfera, deposito sotterraneo, ecc.) è risultata anche solo vagamente plausibile. Si dice spesso contro il creazionismo che esso non si assume rischi, cioè non formula gli enunciati chiari e falsificabili tipici della vera scienza. Sarebbe forse più giusto dire che esso formula alcuni enunciati fantasiosamente azzardati che non sono supportati da alcun tipo di evidenza.

idea chiave
Le prove falsificano le ipotesi

34 Slittamenti di paradigma

«Se ho visto un po' più lontano, è perché poggiavo sulle spalle dei Giganti». La famosa osservazione di Isaac Newton, rivolta allo scienziato Robert Hooke, coglie vividamente un'idea molto diffusa del progresso della scienza. Si ritiene, infatti, che il progresso scientifico sia un processo cumulativo, in cui ciascuna generazione di scienziati edifica sulle scoperte dei suoi predecessori. Un cammino collaborativo, graduale, metodico, inarrestabile, verso una maggiore comprensione delle leggi naturali che governano l'Universo.

Si tratta di un quadro famoso e forse attraente, ma seriamente fuorviante, secondo il filosofo e storico americano Thomas S. Kuhn. Nel suo libro del 1962 *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, che esercitò un'enorme influenza, Kuhn fornisce una spiegazione dello sviluppo scientifico a salti e sobbalzi: la storia di un progresso irregolare e intermittente, punteggiato da crisi rivoluzionarie note come «slittamenti di paradigma».

Scienza normale e scienza straordinaria Secondo Kuhn, in un periodo di cosiddetta «scienza normale» una comunità di scienziati con le stesse idee opera dentro una cornice concettuale o visione del mondo chiamata «paradigma». Un paradigma è un insieme ampio e flessibile di idee e ipotesi condivise: metodi e pratiche comuni, implicite linee-guida su ambiti adatti alla ricerca e alla sperimentazione, tecniche provate e modelli di evidenza condivisi, interpretazioni mai messe in discussione e tramandate di generazione in gene-

linea del tempo

circa 1300 — Il rasoio di Ockham

1739 — Scienza e pseudoscienza

Verità scientifica e relativismo scientifico

Una caratteristica essenziale del cambiamento scientifico descritto da Kuhn è che esso è culturalmente radicato in una complessa schiera di fattori storici e di altro tipo. Sebbene Kuhn stesso intendesse distaccarsi da una lettura relativistica del proprio lavoro, la sua spiegazione del modo in cui la scienza si sviluppa solleva dubbi sulla nozione stessa di verità scientifica e sull'idea che il fine della scienza sia quello di scoprire oggettivamente fatti veri su come funzionano le cose nel mondo. Che senso ha parlare di verità oggettiva quando ogni comunità scientifica propone i propri obiettivi e modelli di evidenza e di prova? Quando ogni cosa viene filtrata attraverso una trama di ipotesi e credenze già esistenti? Quando ogni comunità decide sulle domande a cui rispondere e su quello che si deve intendere per buona risposta? Si crede generalmente che la verità di una teoria scientifica dipenda da quanto essa sia in grado di reggere al confronto con le osservazioni neutrali e oggettive sul mondo. Ma come hanno mostrato Kuhn e altri, non esistono fatti «neutrali»: non c'è una netta linea di confine fra teoria e dati; ogni osservazione è «pregna di teoria», coperta da uno spesso strato di credenze e teorie già esistenti.

razione. Gli scienziati che operano dentro un paradigma non sono interessati ad avventurarsi all'esterno o a inaugurare nuovi percorsi; sono invece soprattutto impegnati nel risolvere problemi sollevati dal loro schema concettuale, nell'appianare le anomalie che sorgono, ampliando gradualmente e rafforzando i confini del proprio dominio.

Un periodo di scienza normale può continuare per molte generazioni, forse per vari secoli, ma infine l'operato di quanti fanno parte della comunità crea un'enorme quantità di problemi e anomalie che cominciano a minare e sfidare il paradigma esistente. Tutto questo stimola infine una crisi che incoraggia alcuni a guardare oltre la cornice concettuale stabilita, cominciando così a ideare un nuovo paradigma verso il quale vi sia uno slittamento o migrazione dal vecchio

Pubblico uso e abuso

L'espressione «slittamento di paradigma» non è usata frequentemente in ambito tecnico o accademico, tanto che è potuta facilmente migrare verso un uso pubblico del linguaggio. La nozione di cambiamento radicale nel modo in cui le persone pensano e guardano alle cose è così suggestiva e altisonante che il termine ha trovato una propria via di diffusione in tutt'altro tipo di contesto. L'invenzione della polvere da sparo segna uno slittamento di paradigma nella tecnica militare, la penicillina nella pratica medica, il motore a getto nell'aviazione, i cellulari nella società, le racchette in grafite nel tennis, e così via. In modo meno suggestivo, la frase è perfino diventata un'espressione tipica del mondo del mercato. Naturalmente si può dire, con un pizzico di ironia, che l'opera stessa di Kuhn abbia rappresentato uno slittamento di paradigma nel modo in cui i filosofi considerano il progresso della scienza.

al nuovo (e la cosa potrebbe richiedere anni o persino decenni). L'esempio preferito da Kuhn era quello della traumatica transizione dalla visione del mondo tolemaica e geocentrica al sistema eliocentrico di Copernico. Un altro slittamento di paradigma dalla portata sismica avvenne quando la meccanica newtoniana fu soppiantata dalla fisica quantistica e dalla meccanica relativistica nei primi decenni del XX secolo. Le eccessive discontinuità e gli slittamenti presupposti dalla spiegazione di Kuhn hanno comportato il fatto che essa sia rimasta controversa come tesi storica, ma si è nondimeno dimostrata altamente influente tra i filosofi della scienza. Di particolare interesse è stata l'affermazione per cui paradigmi diversi sono tra loro «incommensurabili», cioè le fondamentali differenze nella logica ad essi sottostante implicano che i risultati ottenuti entro un paradigma siano effettivamente incompatibili con un altro, o comunque non verificabili al suo interno. Per esempio, mentre da un lato potremmo aspettarci che gli atomi del filosofo greco Democrito non si possano confrontare con quelli di Ernest Rutherford, dall'altro l'incommensurabilità suggerisce che gli atomi di Rutherford siano diversi anche da quelli descritti dalla moderna meccanica quantistica. Questa discontinuità logica all'interno della grandiosa

Le bugie di Kelvin

In base alla loro natura, gli slittamenti di paradigma sono soggetti al contropiede. Nel 1900, in un momento mirabile di tracotanza, il celebre fisico inglese Lord Kelvin dichiarò: «Non c'è più niente di nuovo oggi da scoprire in fisica. Tutto ciò che resta da fare è una misurazione via via più precisa». Solo pochi anni dopo, le teorie di Einstein sulla relatività ristretta e generale e la nuova teoria quantistica avevano di fatto usurpato il trono occupato dalla meccanica newtoniana per circa due secoli.

La disunità della scienza

Si è ritenuto per lungo tempo che la scienza fosse una tensione fondamentalmente unitaria. È sembrato ragionevole parlare di un «metodo scientifico», cioè di un insieme unitario e ben definito di procedure e pratiche che potrebbero, in linea di principio, essere applicate a molte diverse discipline scientifiche; e si è a lungo riflettuto nella prospettiva di una grandiosa unificazione delle scienze, in modo che tutte le leggi e i princìpi finissero per collassare in una struttura onnicomprensiva, esaustiva e internamente coerente. La chiave per una tale riunificazione è, verosimilmente, una spiegazione riduzionista delle scienze, in cui tutto venga alla fine sussunto sotto il dominio della fisica. La recente attività scientifica, comunque, ha condotto a un più pieno apprezzamento delle radici culturali e sociali delle scienze e a una maggiore enfasi sulla essenziale disunità della scienza. Si è giunti così a capire che la ricerca di un singolo metodo scientifico è probabilmente chimerica.

architettura della scienza si contrappone apertamente alla prospettiva che è stata prevalente prima di Kuhn. Si era in precedenza accettata l'idea che l'edificio della conoscenza scientifica fosse costruito saldamente e razionalmente su fondamenta gettate da precedenti scienziati. D'un tratto, Kuhn aveva spazzato via l'idea di un progresso concertato verso un'unica verità scientifica e lo aveva sostituito con un paesaggio di fini e metodi scientifici diversificati, localmente determinati e spesso in conflitto tra loro.

“Io non dubito che, per esempio, la meccanica di Newton abbia migliorato quella di Aristotele, o che quella di Einstein migliori quella di Newton come mezzo per risolvere i problemi. Tuttavia, non riesco a vedere nella loro successione alcuna coerente direzione di sviluppo ontologico.”

Thomas Kuhn, 1962

idea chiave
Scienza: evoluzione e rivoluzione

35 Il rasoio di Ockham

Cerchi tracciati nei campi sono modelli geometrici di grano appiattito, orzo, segale e così via. Tali formazioni, spesso molto estese ed estremamente intrecciate nel disegno, sono state trovate in varie parti del mondo in numero sempre crescente a partire dal 1970. Sono state molto enfatizzate dai media, e si è risvegliata una febbrile curiosità sulla loro origine.

Il rasoio di Ockham prende il nome da William of Ockham, filosofo inglese del XIV secolo. L'immagine del «rasoio» deriva dall'idea di tagliar via da una teoria tutte le ipotesi non necessarie.

Tra le principali teorie vi sono le seguenti:

1. i cerchi rappresentano i luoghi di atterraggio di navicelle spaziali, o UFO, che hanno lasciato i loro segni caratteristici sul terreno;

2. i cerchi sono stati creati da veri e propri imbroglioni, armati di corde e altri strumenti, giunti di notte per tracciare quei segni, attraendo così l'attenzione dei media e le illazioni più varie.

Entrambe le spiegazioni sono compatibili con gli indizi disponibili; pertanto come decidere a quale delle due teorie credere? In assenza di altre informazioni, possiamo scegliere in modo razionale una teoria piuttosto che l'altra? Secondo un principio noto come il rasoio di Ockham, possiamo: là dove vengano offerte due o più teorie per spiegare un dato fenomeno, è ragionevole accettare la più semplice, quella che provoca il minor numero di ipotesi infondate. La teoria 1 ritiene che gli UFO esistano, ipotesi in favore della quale non vi sono chiare prove. La teoria 2 non fa ipotesi sul paranormale, ma chiama in causa solo quel

linea del tempo

circa 350 a.C.
Forme di argomentazione

circa 1300
Il rasoio di Ockham

Cavalli, non zebre

È talvolta attraente per dei medici, soprattutto giovani, diagnosticare una malattia rara ed esotica là dove sarebbe molto più probabile una spiegazione comune e banale. Contro questa tendenza, sono talvolta messi in guardia studenti americani di medicina: «Quando senti un rumore di zoccoli, non aspettarti di vedere una zebra». Nella maggior parte dei casi, la diagnosi più ovvia sarà quella corretta. Comunque, come in analoghe applicazioni del rasoio di Ockham, la spiegazione più semplice non è necessariamente quella giusta, e un medico che abbia solo conosciuto cavalli sarà semplicemente un dottore di cavalli. I medici americani che lavorano in Africa dovrebbero naturalmente invertire i termini dell'aforisma.

tipo di comportamento burlone che è sempre stato comune nella storia dell'uomo. Siamo pertanto razionalmente giustificati – in maniera provvisoria e sempre accettando che possano sorgere nuove prove – nel credere che i cerchi tracciati nei campi siano opera di imbroglioni in carne e ossa.

Di fatto, in questo caso il rasoio di Ockham è ben affilato. È noto ora che la teoria 2 è quella corretta, poiché gli imbroglioni del caso hanno ammesso tutto quanto. Il rasoio è sempre affidabile come in questo caso?

Ambizioni e limitazioni Noto talvolta come il principio di parsimonia, il rasoio di Ockham è, per definizione, un'ingiunzione a non cercare una spiegazione più complicata là dove ne sia disponibile una più semplice. Se vengono offerte numerose spiegazioni alternative, pur essendo tutto il resto identico, si dovrebbe scegliere la più semplice.
Il rasoio di Ockham è talvolta criticato per il fatto di non fare ciò che però, in realtà, non ha mai dichiarato di fare. Le teorie empiriche sono sempre «sottodeterminate» dai dati sui quali si basano (si veda p. 135), cosicché ci sono sempre diverse possibili spiegazioni per un dato insieme di prove. Il principio non dice che la spiegazione più semplice è corretta, ma solo che è più *probabile* sia vera e,

Il principio del bacio

Il rasoio di Ockham fa un'apparizione piuttosto indecorosa nell'ingegneria e in altri settori tecnici, dove compare col nome di «principio del bacio». Nello sviluppare programmi informatici, per esempio, c'è un'attrazione apparentemente irresistibile verso la complessità e l'iperspecialismo, che si manifesta in uno sconcertante schieramento di «fischi», ingegnosamente lanciati e prontamente ignorati dal 95 per cento degli utenti. Il succo del principio, la cui applicazione mira a evitare tali eccessi, è generalmente sintetizzato nella frase «Dacci un taglio, Stupido!».

pertanto, dovrebbe essere preferita fino a che non insorgano elementi che ci inducano ad adottare un'alternativa più complicata. È essenzialmente una regola di buon senso o ingiunzione metodologica, preziosa soprattutto (si potrebbe supporre) nel dirigere i nostri passi nelle fasi iniziali di un'indagine.

Il rasoio in azione Sebbene non esplicitamente, il rasoio di Ockham è spesso in azione nei dibattiti scientifici, molti dei quali appaiono anche in questo libro.

Il problema del cervello in una vasca (si veda p. 4) apre due opposti scenari, entrambi apparentemente compatibili con gli indizi disponibili: siamo esseri fisici realmente esistenti in un mondo reale, o siamo cervelli immersi in una vasca. È razionale credere alla prima ipotesi piuttosto che alla seconda? Sì, secondo il rasoio di Ockham, poiché la prima è molto *più semplice*: un solo mondo reale, piuttosto che il mondo virtuale creato dalla vasca, più tutto l'apparato relativo alla vasca, gli scienziati malvagi e così via. Ma qui, come spesso anche in altri casi, il problema viene spostato, non risolto: come possiamo infatti dire quale scenario è più semplice? Si potrebbe, per esempio, insistere che ciò che conta è il numero di oggetti fisici e, pertanto, che un mondo virtuale è più semplice di uno reale.

Analogamente, il problema delle altre menti (si veda p. 44) – cioè il problema di come sappiamo che le altre persone hanno menti – viene talvolta respinto con un sol colpo di rasoio: tutte le altre spiegazioni sono possibili, ma è razionale credere che le persone abbiano menti come la nostra dal momento che attribuire loro pensieri consapevoli è la spiegazione di gran lunga *più semplice* del loro comportamento. Tuttavia, il rasoio viene seriamente spuntato dalle domande su ciò che va considerato semplice.

Il rasoio spesso è usato contro numerose spiegazioni dualistiche, dal momento che è più semplice non introdurre un secondo livello di realtà, di spiegazione, ecc. La complessità non necessaria, che separa il regno mentale da quello fisico e si

L'asino di Buridano

Si ritiene che l'uso accorto del rasoio di Ockham faciliti la scelta razionale tra teorie opposte. L'asino di Buridano, presumibilmente Jean Buridan, discepolo di William of Ockham, illustra il pericolo di una scelta iper-razionale. L'asino in questione, trovandosi esattamente a metà tra due balle di fieno, non trova ragioni in favore dell'una o dell'altra e, non sapendo decidersi, alla fine muore di fame. L'errore della bestia sventurata è di pensare che il fatto che non ci siano ragioni per una cosa piuttosto che per l'altra renda la scelta irrazionale e, conseguentemente, razionale il non fare nulla. Al contrario, è ovviamente razionale fare qualcosa, anche se quel qualcosa non può essere determinato attraverso una scelta razionale.

affanna a spiegarne la connessione, è l'elemento al centro di molte obiezioni rivolte al dualismo cartesiano mente-corpo. Il rasoio può tagliar via uno strato di realtà, ma naturalmente non ci indica quale. Oggi i fisicalisti, cioè coloro che ritengono che tutto (compreso noi) sia soggetto in ultima analisi a una spiegazione scientifica, formano la gran maggioranza, ma ci sarà sempre qualcuno, come George Berkeley, che intraprende l'altra via, quella idealista (si veda p. 15).

Un rasoio spuntato? L'idea di semplicità può essere interpretata in modi diversi: per alcuni corrisponde al non introdurre entità infondate a spiegazione dei fenomeni, per altri coincide invece con l'astenersi da ipotesi ingiustificate. Si tratta di cose tra loro molto diverse: ridurre numero e complessità delle ipotesi a un minimo è talvolta considerato atto di «eleganza», mentre minimizzare numero e complessità delle entità è considerato «parsimonia». Spesso poi l'una può volgersi contro l'altra: introdurre un'entità diversamente sconosciuta, come un pianeta o una particella subatomica, potrebbe permettere di smantellare un'enorme quantità di inutile impalcatura teorica. Ma se esiste un'incertezza così profonda sul significato del rasoio, è ragionevole aspettarsi da esso una direzione precisa?

idea chiave
Dacci un taglio!

36 Cos'è l'arte?

«Ho visto e sentito molto dell'impudenza di Cockney prima d'ora, ma non mi sarei mai aspettato di udire il bellimbusto chiedere duecento ghinee per gettare un secchio di vernice in faccia al suo pubblico». Così, in modo offensivo, il critico vittoriano John Ruskin esprimeva la propria condanna dell'opera fantasmagorica di James McNeill Whistler *Nocturne in black and gold* del 1875. L'azione diffamatoria che ne seguì portò a una vittoria solo nominale per l'artista – non ricevette infatti un solo centesimo come risarcimento danni – ma in realtà gli diede molto di più: un palco dal quale difendere i diritti degli artisti a esprimere se stessi, liberi da vincoli critici, e a levare il grido di guerra dell'estetismo: «l'arte per l'arte!».

L'incomprensione dell'opera di Whistler da parte di Ruskin non è affatto inusuale: da allora ogni generazione ha visto la riproposizione della battaglia tra artista e critico, in cui quest'ultimo, spesso specchio del gusto conservativo del pubblico, grida a gran voce il proprio orrore e disdegno di fronte ai presunti eccessi di una nuova e intraprendente generazione di artisti. Nel nostro tempo assistiamo allo spettacolo di critici che si torcono le mani di fronte all'atrocità artistica dell'ultima ora: uno squalo in salamoia, una tela imbevuta d'urina, un letto sfatto. Il conflitto è senza tempo e senza risoluzione perché motivato da un fondamentale disaccordo sulla più fondamentale delle questioni: cos'è l'arte?

Dalla rappresentazione all'astrazione Le concezioni dell'arte di Ruskin e Whistler hanno ben poco in comune. In termini filosofici, esse discordano sulla natura del valore estetico, la cui analisi costituisce la questione centrale dell'ambito filosofico noto come estetica. I Greci pensavano che l'arte

linea del tempo

circa 375 a.C.
La caverna di Platone
Cos'è l'arte?

circa 350 a.C.
L'etica della virtù

L'occhio dell'osservatore

La domanda più naturale ed essenziale in ambito estetico è se la bellezza (o qualsiasi altro valore estetico) sia realmente all'interno dell'oggetto al quale è attribuita, o comunque ad esso innata. I realisti (o oggettivisti) ritengono che la bellezza sia una proprietà reale che un oggetto può possedere e che ciò sia del tutto indipendente dalle opinioni o dalle risposte degli altri; il David di Michelangelo sarebbe bello anche se nessuno lo considerasse tale e, anzi, tutti lo ritenessero brutto. Gli antirealisti (o soggettivisti) credono invece che il valore estetico sia necessariamente connesso ai giudizi e alle risposte forniti dagli uomini. Come nel caso della domanda parallela sul valore morale, se esso cioè sia oggettivo o soggettivo (si veda p. 52), la semplice stranezza di una bellezza che è lì fuori, nel mondo, indipendentemente da osservatori umani, potrebbe indurci a una posizione antirealista, cioè a credere che la bellezza sia, di fatto, nell'occhio dell'osservatore. Nondimeno, le nostre intuizioni ci confermano fortemente nell'impressione che, in un oggetto che è bello, vi sia qualcosa di più della mera circostanza per cui lo troviamo bello.

Un sostegno a queste intuizioni ci viene dall'idea kantiana della validità universale: per Kant infatti i giudizi estetici sono basati solo sulle nostre risposte soggettive e i nostri sentimenti; tuttavia, tali risposte e sentimenti sono così radicati nella natura umana da essere universalmente validi. Possiamo cioè ragionevolmente aspettarci che ogni uomo, nel pieno delle proprie facoltà, li condivida.

fosse una rappresentazione o imitazione della natura. Per Platone, la realtà ultima consiste in un regno di Idee o Forme perfette e immodificabili, inestricabilmente associate ai concetti di bontà e bellezza (si veda p. 8). Platone considerava le opere d'arte come un mero riflesso o una povera imitazione delle Idee e, dunque, come una via del tutto inaffidabile verso la verità; bandì pertanto poeti e altri artisti dal suo stato ideale. Aristotele condivideva la concezione dell'arte come rappresentazione, ma ebbe un atteggiamento più benevolo di Platone nei confronti degli oggetti dell'arte, considerati come un perfezionamento di ciò che solo parzialmente era realizzato in natura, e ciò consentiva un'intuizione dell'essenza universale delle cose.

La teoria istituzionale

«Mi facevano domande del tipo: "È arte?". E io rispondevo: "Bene, se non è arte... cosa ci fa l'inferno in una galleria d'arte e perché la gente viene a guardarlo?"».

Questa osservazione dell'artista britannico Tracey Emin riecheggia la «teoria istituzionale» dell'arte, ampiamente dibattuta fin dagli anni '70, secondo la quale le opere d'arte si qualificano come tali semplicemente in virtù di un'etichetta appiccicata loro dai membri autorizzati del mondo dell'arte (critici, responsabili delle gallerie, artisti stessi, ecc.). Sebbene influente, la teoria istituzionale è irta di difficoltà, non ultimo il fatto di essere profondamente poco informativa. Vogliamo sapere perché le opere d'arte sono considerate di valore. I rappresentanti del mondo dell'arte devono avere ragioni per formulare i propri giudizi. Se non è così, quale valore possono avere le loro opinioni? Se invece è così, dovremmo essere molto meglio informati grazie a loro.

L'idea dell'arte come rappresentazione e la sua stringente associazione alla bellezza dominarono l'età moderna. In reazione a ciò, numerosi pensatori del XX secolo proposero un approccio «formalista» all'arte, in cui linea, colore e altre qualità formali venivano considerati come preminenti, mentre ogni altro elemento, inclusi gli aspetti rappresentazionali, era minimizzato o escluso. La forma veniva pertanto elevata sul contenuto, preparando la strada all'astrattismo che avrebbe poi giocato un ruolo dominante nell'arte occidentale. Attraverso un'altra influente forma di distacco dalla rappresentazione, l'espressionismo rinunciò a tutto quanto assomigliasse a una rigida osservazione del mondo esterno, in favore dell'esagerazione e della distorsione, ricorrendo a innaturali colori marcati per esprimere i sentimenti più profondi dell'artista. Tali espressioni, istintive e coscientemente non-naturalistiche, dell'emozione e delle esperienze soggettive dell'artista furono considerate tipiche delle vere opere d'arte.

Somiglianze familiari Un tema costante nella filosofia occidentale fin da Platone è stata la ricerca di definizioni. I dialoghi socratici pongono generalmente una questione (cos'è la giustizia, cos'è la conoscenza, cos'è la bellezza) e poi procedono a mostrare, attraverso una serie di domande e risposte, che gli interlocutori, nonostante il loro professato sapere, di fatto non possiedono una chiara conoscenza dei concetti implicati. La presupposizione tacita è che la conoscenza vera di qualcosa dipenda dall'essere in grado di definirla, ed è questo che gli interlocutori di Socrate, portavoce di Platone, sono incapaci di fare. Ma tutto questo si presenta

a noi come un paradosso: infatti coloro che non sanno fornire la definizione di un dato concetto sanno però generalmente riconoscere che cosa esso *non è*, e se è così, essi sapranno anche, almeno a un certo livello, che cosa esso è.

“Vediamo un intreccio complicato di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano; talvolta sono somiglianze complessive, talvolta di dettaglio.”
Ludwig Wittgenstein, 1953

Il concetto di arte ci sta di fronte in un modo simile. Ci sembra di sapere che cos'è, ma ci affanniamo inutilmente per definire le condizioni necessarie e sufficienti affinché qualcosa sia considerato un'opera d'arte. Nella nostra difficoltà, è forse naturale chiederci se il compito della definizione non sia in se stesso frainteso: un'impresa impossibile il cui fine è di fissare qualcosa che risolutamente rifiuta di cooperare.

Una via d'uscita a questo labirinto è fornita da Wittgenstein e dalla sua nozione di «somiglianza familiare», illustrata nella sua opera pubblicata postuma *Ricerche filosofiche*. Prendiamo la parola «gioco»; abbiamo tutti una chiara idea di che cosa sia un gioco, sappiamo fare esempi e confronti fra diversi giochi, sappiamo giudicare i casi limite e così via. Sorgono tuttavia problemi quando cerchiamo di scavare più a fondo e di considerare il significato essenziale o la definizione che comprende sotto di sé ogni possibile esempio. Infatti non esiste un tale comune denominatore: ci sono molte cose che i giochi hanno in comune, ma nessuna caratteristica condivisa da tutti. In breve, non c'è un abisso nascosto o un significato profondo: la nostra comprensione della parola non è altro che la nostra capacità di usarla in modo appropriato in un'ampia gamma di contesti.

Se ammettiamo che «arte», come «gioco», sia una parola il cui significato dipende dalle somiglianze familiari, la maggior parte delle nostre difficoltà svanisce. Le opere d'arte hanno molte cose in comune tra loro: possono esprimere le intime emozioni di un artista, distillare l'essenza della natura, emozionarci, spaventarci o sconvolgerci. Tuttavia, se ci lanciamo alla ricerca di una caratteristica che tutte indistintamente possiedano, cercheremo invano: ogni tentativo di *definire* l'arte, cioè di fissare un termine che nel suo impiego è essenzialmente fluido e dinamico, causa fraintendimenti ed è destinato a fallire.

idea chiave
Valori estetici

37 La fallacia intenzionale

Molti considerano Richard Wagner uno dei più grandi compositori mai esistiti. Sul suo genio creativo non ci sono dubbi; la costante processione di pellegrini al suo santuario di Bayreuth testimonia il suo enorme talento e il suo fascino perdurante. Ma è anche fuor di dubbio che Wagner fu un uomo eccezionalmente sgradevole: arrogante e ossessivo in modo sconcertante, privo di scrupoli nello sfruttare gli altri, sleale con le persone a lui più vicine... un catalogo infinito di manie e di vizi. E, se possibile, le sue idee erano persino più repellenti della sua personalità: intollerante, razzista, violentemente antisemita, acceso sostenitore della pulizia etnica che invocava per l'epurazione degli Ebrei dalla Germania.

Quanto importa tutto questo? La nostra conoscenza del carattere di Wagner, delle sue abitudini e opinioni ha una qualche rilevanza per la comprensione e l'apprezzamento della sua musica? Potremmo supporre che tali considerazioni siano importanti in quanto permeano e influenzano la sua produzione musicale; oppure che conoscere ciò che lo ha motivato a produrre un'opera particolare o le intenzioni alla base della sua creazione potrebbe condurci a una più piena comprensione del suo intento e significato. D'altra parte, secondo un'influente teoria critica sviluppatasi a metà del XX secolo, l'interpretazione di un'opera dovrebbe concentrarsi solo sulle sue qualità oggettive; dovremmo cioè trascurare tutti i fattori esterni o estrinseci

linea del tempo

circa 375 a.C. Cos'è l'arte?

circa 350 a.C. L'etica della virtù

(biografici, storici, ecc.) relativi all'autore dell'opera. Il (presunto) errore di supporre che il significato e il valore di un'opera possano essere determinati da tali fattori è chiamato «fallacia intenzionale».

❛Non è necessario conoscere le intenzioni personali dell'artista. L'opera ci dice già tutto.❜
Susan Sontag, 1933-2004

Opere di pubblico dominio Sebbene da allora l'idea sia stata introdotta anche in altre aree, l'ambito originario da cui proviene la fallacia intenzionale è la critica letteraria. L'espressione fu usata per la prima volta in un saggio del 1946 di William Wimsatt e Monroe Beardsley, due membri della scuola del New Criticism che si sviluppò negli anni '30 negli Stati Uniti. Il New Criticism mirava principalmente a trattare testi poetici o d'altro genere come indipendenti e autosufficienti; il loro significato doveva essere determinato solo sulla base delle parole stesse: le intenzioni dell'autore, dichiarate o presunte, erano irrilevanti per il processo dell'interpretazione. Un'opera, una volta consegnata al mondo, diviene cioè un oggetto pubblico a cui nessuno, incluso l'autore, ha un accesso privilegiato.

L'arte immorale può essere buona?

Si è discusso a lungo in filosofia se l'arte immorale possa essere buona arte. Ci si è dunque concentrati su figure come Leni Riefenstahl, la regista tedesca i cui documentari *Il trionfo della volontà* (sulle adunate di Norimberga) e *Olimpia* (sulle Olimpiadi di Berlino del 1936) furono essenzialmente propaganda nazista, ma che sono nondimeno considerati da molti tecnicamente e artisticamente eccellenti. Gli antichi Greci avrebbero facilmente archiviato la questione, poiché per loro le nozioni di bellezza e bontà morale erano inestricabilmente connesse, mentre per noi moderni è certo più problematico. Gli artisti stessi tendono ad essere relativamente indulgenti; emblematiche in questo senso sono le parole del poeta Ezra Pound: «La buona arte, sebbene immorale, è una cosa di assoluto valore. La buona arte non può essere immorale. Per buona arte intendo l'arte che porta una testimonianza vera».

L'attenzione dedicata alla fallacia intenzionale non corrispondeva a un interesse puramente teorico: essa era infatti intesa come un correttivo per le tendenze prevalenti nella critica letteraria. Certamente, per quanto riguarda comuni lettori

Falsi, contraffazioni e cianfrusaglie

I pericoli della fallacia intenzionale ci avvertono di ignorare le intenzioni dell'artista quando si viene a valutare il valore e il significato di un'opera d'arte. Ma se siamo costretti a considerare una presunta opera d'arte in sé, isolata dalle intenzioni del suo creatore, potremmo affannarci a lungo per comprenderne alcune caratteristiche distintive che saremmo dispiaciuti (o almeno sorpresi) di perdere.

Supponiamo che un falsario crei un perfetto Picasso, esattamente nello stile del maestro, impeccabile fino all'ultima pennellata, insospettabile come falso da parte degli esperti. Normalmente siamo portati a svilire una copia, per quanto buona, poiché non è l'opera del maestro, ma una sua pedissequa imitazione che manca di originalità e genio creativo. Ma una volta che l'opera sia recisa dalle sue radici, non è forse vero che tali considerazioni sono tutte aria fritta? Un cinico potrebbe rispondere che è a dir poco aria fritta: preferire un originale a una copia perfetta è un mix poco edificante di snobismo, avidità e feticismo. La fallacia intenzionale è un antidoto a ciò, un memento del vero valore dell'arte.

E che dire se non ci sono intenzioni da ignorare, perché non c'è creatore? Supponiamo che milioni di casuali movimenti di erosione delle onde marine portino a modellare un pezzo di legno fino a renderlo una meravigliosa scultura, perfetta per colore, struttura, equilibrio di forme, ecc. Potremmo apprezzare un tale pezzo, ma sarebbe un'opera d'arte? Sembra chiaro che non si tratta di un artefatto. E allora cos'è? Che valore ha? Il fatto che non sia il prodotto della creatività umana cambia il modo in cui noi lo guardiamo. Ma non è sbagliato, se diciamo che le origini della scultura sono irrilevanti?

Supponiamo infine che l'artista più grande del momento scelga con meticolosità un secchio con relativo scopone e lo esponga in una famosa galleria. L'addetto delle pulizie arriva e appoggia per caso il suo identico secchio con lo scopone accanto all'«opera d'arte». Il valore artistico, in questo caso, consiste precisamente nel processo di selezione ed esposizione. Non c'è nient'altro che distingua i due secchi e i due scoponi. Ma se consideriamo solo il carattere oggettivo dei secchi e degli scoponi, c'è davvero una qualche differenza?

Questi pensieri suggeriscono che potremmo aver bisogno di rivedere il nostro atteggiamento verso l'arte. C'è il reale pericolo di venir abbagliati dagli abiti nuovi dell'imperatore.

«non corretti», è chiaro che l'interpretazione di un testo dipende spesso da un gran numero di fattori estranei al testo stesso; ci sembra infatti semplicemente implausibile supporre che per la nostra lettura di un libro sulla tratta degli schiavi sia ininfluente sapere se l'autore fosse africano o europeo. Naturalmente, è un'altra questione se ciò *debba* avere un qualche effetto, ed è discutibile se sia persino possibile, per non dire auspicabile, operare una così assoluta separazione tra la mente dell'autore e la sua opera. Spiegare le azioni di una persona comporta necessariamente fare ipotesi sulle sue intenzioni nascoste; perché allora non pensare che, in parte, anche l'interpretazione di un'opera d'arte possa dipendere dal formulare ipotesi e inferenze simili? Alla fine è difficile mandar giù l'idea che ciò che un autore o un artista intenda per opera d'arte sia di fatto *irrilevante* per il suo stesso significato.

‘La poesia non appartiene al critico né all'autore (si distacca dall'autore al momento della nascita e viaggia nel mondo al di là del suo potere di intenderlo o controllarlo). La poesia appartiene al pubblico.’

William Wimsatt e Monroe Beardsley, 1946

La fallacia affettiva Nell'apprezzare un testo o un'opera d'arte, soprattutto se è complessa, astratta e comunque stimolante, ci aspettiamo che fruitori diversi rispondano in modi diversi e si formino opinioni diverse. Ci aspettiamo che ogni interprete produca la propria interpretazione e, in un certo senso, ciascuna di esse imponga un diverso significato all'opera stessa. Di fronte a ciò, il fatto che questi vari significati non fossero verosimilmente tutti nelle intenzioni dell'autore o dell'artista sembra supportare la teoria della fallacia intenzionale. Certo è che, nel loro accurato concentrarsi sulle parole, gli esponenti del New Criticism tendevano a escludere, nella loro valutazione dell'opera letteraria, anche le reazioni e le risposte del lettore. L'errore di confondere l'impatto che un'opera potrebbe avere sul pubblico con il suo significato veniva da essi definito «fallacia affettiva». Date le risposte soggettive infinitamente varie che persone diverse possono sperimentare, sembra inutile connetterle troppo strettamente al significato dell'opera. Ma, ancora una volta, la nostra valutazione delle presunte qualità oggettive di un'opera potrebbe non essere influenzata dalla sua capacità di strappare risposte diverse al suo pubblico?

idea chiave
Il senso dell'arte

38 L'argomento teleologico

«Guardiamoci attorno: contemplando l'intero e ogni parte di esso troveremo che non è altro che una grande macchina, suddivisa in un infinito numero di macchine più piccole, che ammettono ulteriori suddivisioni ben oltre il livello esplicabile attraverso facoltà e sensi umani. Queste diverse macchine, e persino le loro più minuscole parti, sono adattate l'una all'altra con un'accuratezza che incanta tutti gli uomini che le abbiano contemplate. La curiosa corrispondenza dei mezzi ai fini nell'intera natura assomiglia esattamente, sebbene di molto le superi, alle opere dell'umana invenzione, ai progetti, ai pensieri, alla saggezza e intelligenza dell'uomo...

... Poiché pertanto gli effetti assomigliano gli uni agli altri, siamo portati a dedurre, in base alle regole dell'analogia, che anche tutte le cause si assomiglino; e che l'Autore della Natura sia in qualche modo simile alla mente dell'uomo, sebbene in possesso di facoltà molto più grandi, proporzionate alla grandezza dell'opera che egli ha compiuto. Grazie a questo argomento a posteriori, e a questo solo, proviamo l'esistenza di Dio e, insieme, la sua somiglianza alla mente e all'intelligenza umane».

Questa sintetica esposizione dell'argomento del disegno divino (o teleologico), mirante a dimostrare l'esistenza di Dio, è fatta pronunciare dal suo difensore Cleante nell'opera di David Hume *Dialoghi sulla religione naturale*, pubblicata postuma nel 1779. Il fine di Hume è di esporre l'argomento per poi smontarlo, e si ritiene in generale che egli abbia compiuto un'opera demolitoria estremamente

linea del tempo

circa 375 a.C.	circa 300 a.C.
L'argomento teleologico	Il problema del male

efficace. A testimoniare tuttavia la grande capacità di resistenza dell'argomento e il suo fascino intuitivo vi è il fatto che esso non solo sopravvisse all'attacco di Hume, ma continua a riaffiorare in forme modificate ancor oggi. Mentre l'argomento raggiunse probabilmente l'apice della sua influenza nel XVIII secolo, le sue origini possono essere fatte risalire all'antichità ed esso non ha mai davvero perso la sua attrattiva.

La fine del mondo

L'argomento del disegno divino è dunque noto generalmente come «argomento teleologico». Questa parola deriva dal greco *telos*, che significa «fine» o «scopo», poiché l'idea essenziale alla base dell'argomento è che il fine che (evidentemente) scorgiamo nelle opere del mondo naturale sia una prova dell'esistenza di un agente potente e responsabile di tutto ciò.

Come funziona l'argomento La forza duratura dell'argomento teleologico poggia sull'intuizione (ampiamente accettata) per cui la bellezza, l'ordine, la complessità e il fine evidenti nel mondo non possono *semplicemente* essere i prodotti di processi naturali casuali e ciechi. Deve esistere un agente, con un intelletto inconcepibilmente potente e un'abilità tale da progettare e portare all'essere tutte le meraviglie della natura, così squisitamente ideate e modellate da ricoprire alla perfezione i loro diversi ruoli. Prendiamo, per esempio, l'occhio umano: è così complesso nella sua fattura e meravigliosamente adatto al suo scopo che deve essere stato ideato per essere tale.

Cominciando da alcuni esempi privilegiati di tale sorprendente capacità inventiva della natura, l'argomento procede generalmente per analogia con gli artefatti umani che rivelano con evidenza la mano del loro creatore. Proprio come un orologio è progettato con arte, costruito per un particolare scopo e ci induce a dedurre l'esistenza di un orologiaio, così gli infiniti segni di un'intenzione e di una finalità, evidenti nel mondo naturale, ci portano a concludere che anche in questo caso vi sia un progettista all'opera: un architetto adeguato al compito di progettare le meraviglie dell'Universo. E il solo progettista con tali poteri è Dio.

Crepe nel progetto Nonostante il suo fascino duraturo, sono state sollevate da parte di Hume e di altri pensatori alcune serie obiezioni contro l'argomento teleologico. Ecco le più corrosive:

L'orologiaio divino e quello cieco

Nella sua *Teologia naturale* del 1802, il teologo William Paley produsse una delle più famose esposizioni dell'argomento teleologico. Se ci accade di trovare un orologio in una landa desolata, inevitabilmente dedurremo, dalla complessità e dalla precisione della sua costruzione, che deve essere opera di un orologiaio; allo stesso modo, osservando le mirabili invenzioni della natura, siamo indotti a concludere che anch'esse devono essere il prodotto di un demiurgo, cioè di Dio. Citando l'immagine di Paley, il biologo inglese Richard Dawkins descrive il processo della selezione naturale come «l'orologiaio cieco», proprio perché modella alla cieca la complessa struttura della natura, senza lungimiranza, finalità o orientamento preciso.

• Un argomento per analogia opera affermando che due cose sono simili sotto certi aspetti noti, al punto da giustificare l'ipotesi che esse assomiglino l'una all'altra anche per certi aspetti sconosciuti. Umani e scimmie sono a tal punto simili nella fisiologia e nel comportamento che possiamo supporre (pur senza saperlo per certo) che, al pari di noi, anche le scimmie sperimentino sensazioni come il dolore. La forza dell'argomento per analogia dipende dal grado di somiglianza tra le cose confrontate. Ma le somiglianze tra artefatti umani (ad esempio una macchina fotografica) e oggetti naturali (gli occhi dei mammiferi) sono in realtà relativamente poche, per cui qualsiasi conclusione raggiungiamo per analogia risulterà debole.

• L'argomento teleologico appare passibile di un regresso all'infinito. Se la bellezza e la mirabile armonia dell'Universo richiedono un architetto, quanto più lo richiede questo universo di meraviglie *plus* l'architetto che ha progettato tutto ciò? Se abbiamo bisogno di un architetto, avremmo bisogno anche di uno über-architetto, e così via. Pertanto, mentre al centro dell'argomento cosmologico vi è la negazione di un regresso (si veda p. 156), nell'argomento teleologico tale minaccia è inevitabile.

• La principale preoccupazione dell'argomento teleologico è spiegare come fanno a esistere e a funzionare così bene meraviglie della natura quali l'occhio umano. Ma sono proprio tali meraviglie e la loro coerenza al fine a risultare esplicabili in termini di teoria darwiniana dell'evoluzione per selezione naturale, senza alcun

Sintonizzazione cosmica

Alcune moderne varianti dell'argomento teleologico sono basate sulla sconcertante improbabilità che tutte le condizioni dell'Universo siano esattamente come avrebbero dovuto essere affinché la vita potesse svilupparsi e prosperare. Se alcune delle tante variabili, come la forza di gravità e l'iniziale calore dell'Universo in espansione, fossero state anche solo leggermente diverse, la vita non avrebbe avuto inizio. In breve, sembra che ci siano prove di una sintonizzazione del cosmo, così precisa che la dovremmo supporre opera di un sintonizzatore immensamente potente. È improbabile poter vincere una delle più importanti lotterie, ma è pur sempre possibile; e se vinceremo, non presumeremo che qualcuno abbia truccato il risultato in nostro favore: lo attribuiremo invece a una fortuna straordinaria. Così, può essere improbabile che la vita si sia evoluta, ma è solo perché ciò accadde che noi ora siamo qui a osservare quanto sia improbabile (e a trarre erronee conclusioni da tale improbabilità!).

intervento soprannaturale da parte di un architetto intelligente. L'orologiaio divino ha ceduto evidentemente il proprio lavoro all'orologiaio cieco.

• Persino ammettendo la bontà della tesi teleologica, vi sono limitazioni rispetto a ciò che fin qui è stato concesso. Molti degli «artefatti» di natura suggerirebbero l'esistenza del progetto di una commissione, cosicché avremmo bisogno di un *team* di dèi, non certo di uno solo. Quasi ogni oggetto naturale, per quanto complessivamente maestoso, nei dettagli è imperfetto; e i progetti errati non sono forse indicativi di un progettista debole (non onnipotente)? In generale, la presenza del male nel mondo solleva dubbi sulla moralità del suo creatore; e, naturalmente, non c'è nessuna stringente ragione per supporre che il progettista, per quanto abbia fatto un buon lavoro, sia ancora vivo.

idea chiave
L'orologiaio divino

39 L'argomento cosmologico

Domanda: Perché esiste qualcosa piuttosto che niente?
Risposta: Dio.

Questi sono l'inizio e la fine dell'argomento cosmologico e, in mezzo, non c'è molto altro: si tratta di uno dei classici argomenti per dimostrare l'esistenza di Dio e, al tempo stesso, di uno dei temi più influenti e controversi della storia della filosofia.

Di fatto, l'«argomento cosmologico» comprende un insieme di argomenti, piuttosto che uno singolo, ma tutte le varianti sono simili per forma e presentano analoghe motivazioni. Sono tutte empiricamente fondate, basate, almeno nella versione più familiare, sull'osservazione all'apparenza indiscutibile per cui tutto ciò che esiste è causato da qualcosa d'altro (si veda il riquadro a fianco). Questo qualcosa d'altro è a sua volta causato da altro, e così via all'infinito. Per evitare il regresso all'infinito, dobbiamo raggiungere una causa che non sia essa stessa causata da qualcosa d'altro: la causa prima e incausata (o autocausata) di tutto è Dio.

Perché non è vero che non c'è nulla? Accantonando per un momento considerazioni di merito, si deve ammettere che l'argomento cosmologico è una risposta alla domanda forse più naturale, fondamentale e profonda che potremmo porci: perché qualcosa esiste? Potrebbe infatti non esserci niente, ma c'è qualcosa. Perché? Come gli altri argomenti classici in favore dell'esi-

linea del tempo

circa 375 a.C.	circa 350 a.C.	1078
L'argomento teleologico	Forme di argomentazione	L'argomento ontologico

stenza di Dio, l'argomento cosmologico ha le proprie radici nell'antichità ed è la base per le prime tre delle *Quinque viae* (o *Cinque vie*) di Tommaso d'Aquino, un insieme di cinque argomenti per dimostrare l'esistenza di Dio. Un cosmologo moderno di fronte alla domanda «Perché qualcosa esiste?», risponderebbe senza dubbio con il Big Bang, l'immane esplosione che circa 13 bilioni di anni fa diede origine all'Universo, all'energia, alla materia e perfino al tempo. Ma questo non ci aiuta molto; ci obbliga semplicemente a riformulare la domanda: che cosa o chi causò il Big Bang?

‘La nostra esperienza, invece di fornirci un argomento per la causa prima, è incompatibile con esso.’
John Stuart Mill, 1870

La questione si complica L'attrazione esercitata dall'argomento cosmologico deriva dal fatto che esso formula una buona domanda, o almeno, quella che sembra una buona domanda, e certamente molto naturale: perché noi (e il resto dell'Universo) esistiamo? L'argomento cosmologico fornisce una buona risposta? Ci sono molte ragioni per dubitarne.

Varianti cosmologiche

La principale differenza tra le varie versioni dell'argomento cosmologico consiste nel tipo particolare di relazione esistente tra le cose su cui ci si concentra. La versione più familiare, nota talvolta come l'«argomento della prima causa», ipotizza una relazione causale (tutto è causato da qualcosa d'altro), ma la relazione può essere di dipendenza, di contingenza, di spiegazione o di intelligibilità. La sequenza di tali relazioni non può essere estesa all'infinito, e affinché tale sequenza possa avere un termine, il punto di partenza (cioè Dio) deve essere privo delle diverse proprietà in questione. Così, secondo questo argomento, Dio deve essere incausato (o autocausato), indipendente da tutte le cose, non contingente (cioè necessariamente esistente: non si può cioè ammettere che non sia esistito), autoesplicativo, intelligibile senza riferimento ad altro (per semplicità, in questa trattazione l'argomento è posto solo in termini di relazione causale).

Il dio dei *gap*

Storicamente, si è invocato un Dio o più dèi per spiegare fenomeni naturali che sfuggivano all'umana comprensione e conoscenza. Così, per esempio, nel tempo in cui le cause fisiche degli eventi meteorologici come tuono e lampo non venivano capite, era pratica comune spiegarle in termini di azione o scontento divini.

Col progresso delle scienze e del sapere umani, si è gradualmente sminuita l'importanza di tali spiegazioni. Prima che Darwin proponesse l'evoluzione delle specie secondo la selezione naturale, si ricorreva al «dio dei *gap*» per spiegare l'ordine apparentemente inesplicabile e la finalità evidente nel mondo naturale (si veda p. 152). Nel caso dell'argomento cosmologico, Dio si è ritirato all'estremità più remota della conoscenza umana, cioè alla nascita dell'Universo e all'inizio stesso del tempo. In tale fortino inaccessibile, Dio è certo al di fuori del raggio d'azione della ricerca scientifica. Ma a quale prezzo? Il regno dei cieli si è del tutto ritirato da noi.

• La premessa plausibile su cui si basa l'argomento cosmologico (qualcosa è causato da qualcosa d'altro) si fonda sulla nostra esperienza di come sono le cose nel mondo e nell'Universo. Tuttavia, l'argomento ci chiede di estendere tale idea a qualcosa che è, per definizione, *esterna* alla nostra esperienza, poiché esterno all'Universo: precisamente ciò che, qualsiasi cosa fosse, diede origine all'Universo. Certo la nostra esperienza non può gettare luce su questo punto, e non è così ovvio che il concetto sia coerente: l'Universo *significa* tutto ciò che esiste, e il suo inizio (se ne ha avuto uno) segna anche l'inizio del tempo.

• Di fronte a ciò la premessa principale dell'argomento (tutto è causato da qualcosa d'altro) contraddice la sua conclusione (qualcosa – Dio – non ha causa). Per evitare ciò, Dio deve trovarsi al di fuori della sfera del «tutto», che sta a indicare qualcosa come «tutto ciò che vi è *in natura*». In altre parole, Dio deve essere soprannaturale. Può essere un risultato soddisfacente per quanti già credono alla conclusione a cui si ritiene che l'argomento ci guidi; per altri, quelli duri da convincere, esso aggiunge semplicemente al mistero il sospetto che le basi dell'argomento siano essenzialmente incoerenti o inintelligibili.

• L'argomento si basa sull'idea che un regresso all'infinito di cause sia intollerabile: la catena deve terminare in qualche punto, e questo punto è Dio, che è

incausato (o autocausato). Ma l'idea di una catena infinita, che implica che l'Universo non abbia inizio, è davvero più dura da accettare di quanto non sia qualcosa di soprannaturale e al di fuori del tempo?

• Anche se ammettiamo che la catena di cause debba in qualche punto terminare, perché quel qualcosa che è incausato o autocausato non potrebbe essere l'Universo stesso? Se viene accettata l'idea della *causa sui*, Dio diventa superfluo.

• L'argomento cosmologico ci costringe ad assegnare a Dio alcune proprietà molto particolari: il suo essere incausato (o autocausato), l'essere necessariamente esistente, e così via. Si tratta di caratteristiche già in sé altamente problematiche e difficili da interpretare. Ciò che l'argomento *non* prova (perfino ammettendo che provi qualcosa) è che Dio possiede le varie proprietà inerenti la consueta spiegazione teistica: onnipotenza, onniscienza, benevolenza universale, ecc. Il Dio che emerge dall'argomento cosmologico è molto strano e scolorito.

Che cosa ha causato, dunque, l'Universo? Nell'argomento cosmologico il nocciolo del problema è che, se la risposta alla domanda «Che cosa ha causato l'Universo?» è X (Dio, per esempio, o il Big Bang), è sempre possibile dire «Sì, ma che cosa ha causato X?». E se la risposta a questa domanda è Y, ci si può ancora chiedere «Che cosa ha causato Y?». Il solo modo per evitare che il problema sia spinto verso il regresso all'infinito è di insistere che X (o Y o Z) è per natura così radicalmente diverso che la questione non può essere posta. Ciò comporta che siano ascritte a X alcune proprietà molto particolari. Coloro che sono riluttanti ad accettare questa conseguenza possono essere ben felici di accogliere l'implicazione per cui la catena causale viene estesa indefinitamente, e dunque l'Universo non ha inizio. Oppure si può accogliere l'opinione adottata da Bertrand Russell per cui l'Universo è inintelligibile, un fatto bruto sul quale non possiamo coerentemente parlare o argomentare. Si tratta di una risposta insoddisfacente, ma non peggiore delle altre disponibili di fronte a questo spinoso problema.

> **‘L'Universo è proprio lì, ed è tutto.’**
> **Bertrand Russell, 1964**

idea chiave
La causa prima e incausata

40 L'argomento ontologico

Per un momento porta di fronte ai sensori del tuo gusto mentale la più grande noce di acagiù immaginabile: piena, elegantemente falciforme, salata e, cosa più importante, dalla consistenza inconfondibile, che si sbriciola in bocca fino alla deliziosa pasta lattea, cremosa, morbida. Tutte le qualità che fanno una grande noce di acagiù sono presenti al grado più alto. Che delizia! È chiaro nella tua mente? E ora una buona notizia: una noce così esiste; lo squisito acagiù, che incarna al massimo livello tutte le perfezioni della noce, esiste davvero!

Ciò che abbiamo in mente è la più grande noce di acagiù esistente. Ora, una noce esistente nella realtà è sicuramente più grande di una che esiste solo nella mente. Pertanto, se la noce a cui stiamo pensando esistesse *solo* nella nostra mente, potremmo pensare a una noce ancor più grande, cioè quella esistente nelle nostre menti *e* nella realtà. Ma se così fosse, potremmo immaginarne una ancora più grande della più grande noce immaginabile: una contraddizione. Pertanto la noce che abbiamo in mente – il più grande acagiù immaginabile – esiste davvero: la noce insuperabile deve esistere, altrimenti non sarebbe insuperabile.

Dalle noci a Dio Ciò che vale per l'acagiù, vale per Dio. Così almeno suggerisce Sant'Anselmo, il teologo dell'XI secolo che fornì la formulazione classica dell'argomento ontologico, una delle prove più influenti in favore dell'esistenza di Dio. Evitando di parlare di noci di acagiù, Anselmo comincia dalla definizione (per lui) inoppugnabile di Dio come dell'essere «di cui non si può pensare niente di più grande». Possiamo prontamente concepire Dio in tal maniera, cosicché

linea del tempo

circa 375 a.C.	circa 300 a.C.	1078
L'argomento teleologico	Il problema del male	L'argomento ontologico

Logica modale e mondi possibili

Il secondo enunciato dell'argomento ontologico di Anselmo procede in gran parte come il primo, a eccezione del fatto che «esistenza» è sostituita da «esistenza necessaria»: Dio, cioè, non può essere concepito come non esistente; è logicamente impossibile che non esista.

L'esistenza necessaria ha ispirato numerosi recenti tentativi (famoso soprattutto quello di Alvin Plantinga) di rielaborare l'argomento ontologico usando la logica modale, in cui le idee di possibilità e necessità sono analizzate in termini di mondi logicamente possibili. Supponiamo, per esempio, che «sommamente grande» significhi «esiste ed è onnipotente, ecc., in tutti i mondi possibili»; e ammettiamo che sia almeno possibile che esista un essere sommamente grande (cioè, che vi sia un mondo possibile in cui un tale essere esiste). Ma che un tale essere esista in un mondo possibile comporta che esista in tutti i mondi, cosicché esso esiste necessariamente. Piuttosto che accettare questa conclusione, potremmo interrogarci sui presupposti che ci hanno condotto lì, in particolare, quello per cui un essere sommamente grande esisterebbe in ogni mondo possibile. Tuttavia, negare questa possibilità equivale a dire che un essere sommamente grande è autocontraddittorio. Forse allora Dio, concepito come essere sommamente grande, non ha senso?

Dio deve esistere come idea nelle nostre menti. Ma se esistesse *solo* nelle nostre menti, potremmo concepire un essere ancor più grande, un essere cioè che esiste nelle nostre menti e nella realtà. Così, pena la contraddizione, Dio deve esistere non solo nelle nostre menti, ma anche nella realtà.

In contrasto con le basi empiriche dell'argomento teleologico e cosmologico, l'argomento ontologico dichiara di provare, a priori e per necessità logica, che l'esistenza di Dio non può essere negata senza contraddizione, e l'idea stessa di Dio ne implica l'esistenza. Così come sappiamo, conoscendo il significato del concetto implicato, che un quadrato ha quattro lati, analogamente, argomenta Anselmo, sappiamo che Dio esiste conoscendo il concetto di Dio.

circa 1260 L'argomento cosmologico

1670 Fede e ragione

1905 Il re di Francia è calvo

L'idea di Dio è incoerente?

Tutte le versioni dell'argomento ontologico ruotano attorno all'idea che sia possibile per noi concepire un essere di cui non si può pensare nulla di più grande. E se questo non è possibile, cioè se il concetto di Dio risulta inintelligibile o incoerente, l'intero argomento cade. Se l'argomento vuole provare l'esistenza di Dio come tradizionalmente concepito (onnisciente, onnipotente, ecc.), queste qualità devono essere ciascuna in sé coerente e nel loro insieme compatibili, e ciascuna deve essere presente in Dio al più alto grado possibile. È tutt'altro che evidente che ciò sia possibile. Un Dio onnipotente deve, per esempio, essere capace di creare esseri dalla libera volontà; un Dio onnisciente esclude la possibilità che tali esseri esistano. Sembra che onniscienza e onnipotenza non possano essere presenti allo stesso tempo nello stesso essere: un brutto grattacapo per la tradizionale visione di Dio. Analoghe preoccupazioni sulla possibilità che l'idea di Dio, così come tradizionalmente concepito, sia coerente sono alla base del problema del male (si veda p. 164).

Obiezioni ontologiche Come l'argomento cosmologico, quello ontologico è in realtà un sistema argomentativo che ruota attorno a un'idea essenziale. Tutti questi argomenti sono ugualmente ambiziosi e mirano a provare l'esistenza di Dio in termini di necessità logica, ma funzionano? La situazione è complicata poiché diverse varianti dell'argomento sono soggette a diversi tipi di critiche. Persino Anselmo ha presentato due distinte versioni all'interno della stessa opera. La versione sopra illustrata – la prima formulazione dell'argomento di Anselmo con la sua enunciazione classica – è vulnerabile a due connesse linee di attacco.

Uno dei primi critici di Anselmo fu un suo contemporaneo chiamato Gaunilone, monaco dell'abbazia di Marmoutier in Francia. L'attenzione di Gaunilone si concentrò sul fatto che un argomento come quello ontologico potesse essere usato per provare che *qualcosa* esisteva. L'esempio da lui proposto era quello di un'isola perfetta, ma l'argomento funziona anche per noci di acagiù e perfino per entità non esistenti come sirene o centauri. Chiaramente, se un modello argomentativo può provare l'esistenza di cose non esistenti, l'argomento è in grave difficoltà. Per resistere a questa linea di attacco, il difensore dell'argomento ontologico deve spiegare perché mai Dio dovrebbe essere un caso speciale, e in quali aspetti rilevanti differisca dalla noce di acagiù. Alcuni insistono che le qualità o «perfezioni» in cui consiste la grandezza di Dio sono letteralmente perfettibili (cioè in grado, in linea di principio, di raggiungere un livello più alto) in un modo in cui non lo sono le proprietà di una grande noce di acagiù. Se Dio è capace di fare tutto ciò che può

essere concepibilmente fatto, è onnipotente a un livello che non potrebbe essere superato dal punto di vista logico, mentre per un rotondo acagiù che sia grande, è sempre possibile concepirne uno più rotondo e più grande. Così, l'idea stessa del più grande acagiù immaginabile – in contrasto con Dio, il più grande essere immaginabile – è incoerente. Il corollario che ne segue è che, se l'argomento di Anselmo vuole funzionare, il suo concetto di Dio deve essere formato per intero di qualità intrinsecamente perfettibili. Ma l'evidente incompatibilità tra queste qualità minaccia di rendere incoerente il concetto stesso di Dio, minando così tutte le versioni dell'argomento ontologico (si veda il riquadro).

❛ È certo che ciò di cui non si può pensare niente di più grande non possa esistere solo nella mente: potrebbe infatti essere concepito come esistente nella realtà, e ciò sarebbe più grande. ❜

Anselmo di Canterbury, 1078

Il problema di Gaunilone riguarda un inganno verbale: egli cioè sospetta che Anselmo abbia di fatto definito Dio nell'esistenza, e non provato l'esistenza di Dio. Analogo è il presupposto su cui si basa il famoso attacco sferrato da Kant contro questo argomento nella sua *Critica della ragion pura* del 1781. La sua obiezione si radica infatti nell'implicazione (esplicita nell'influente riformulazione che ne ha fornito Descartes) secondo cui l'esistenza è una proprietà o predicato che può essere ascritto a qualcosa così come a qualcos'altro. Il punto centrale nell'argomentazione di Kant, pienamente difesa dalla logica del XX secolo, è il seguente: dire di Dio che esiste non significa attribuirgli la proprietà dell'esistenza (analogamente a proprietà come l'onnipotenza e l'onniscienza), ma asserire che vi è, di fatto, un'espressione di quel concetto che presenta tali proprietà; e la verità di quell'asserzione non può mai essere determinata a priori, senza cioè considerare come sono le cose nel mondo. In effetti, l'esistenza non è una proprietà, ma una precondizione dell'avere proprietà. Anselmo e Descartes hanno entrambi preso una cantonata, evidente se si considera un'asserzione del tipo: «Gli acagiù che esistono sono più gustosi di quelli che non esistono». Anselmo compie un salto illegittimo dal concetto alla sua concretizzazione: per prima cosa ritiene che l'esistenza sia una proprietà che qualcosa può avere o non avere; poi sostiene che avere una tale proprietà sia meglio che non averla; infine conclude che Dio, in quanto il più grande essere immaginabile, deve averla. Ma questo intero edificio crolla all'istante se all'esistenza viene negato lo *status* di predicato.

idea chiave
Il più grande essere immaginabile

41 Il problema del male

Fame, omicidi, terremoti, malattie: cancellato il futuro di milioni di persone, giovani vite spente inutilmente, bambini lasciati orfani e senza aiuto, indicibili agonie e sofferenze di giovani e vecchi. Se si potesse fermare con uno schiocco di dita questa serie infinita di sofferenze, saremmo mostri senza cuore a non farlo. Si ritiene, tuttavia, che esista un essere che potrebbe rimuovere tutto questo in un istante, un essere illimitato nei suoi poteri, nella sua conoscenza e nella sua eccellenza morale: Dio. Il male è ovunque, ma come può esistere fianco a fianco di un Dio che ha, per definizione, la capacità di porvi termine? Questo spinoso quesito è il cuore del cosiddetto «problema del male».

Si calcola che in Etiopia, nel 1984-1985, più di un milione di persone siano morte di fame a causa della siccità e della carestia, acuite dall'instabilità politica.

Il problema del male è senza dubbio la sfida più dura per quanti vorrebbero che credessimo in Dio. Di fronte a una calamità terribile, la domanda più naturale è: «Come ha potuto Dio permettere che accadesse?». La difficoltà di trovare una risposta può mettere a dura prova la fede di quanti soffrono.

Dio è ignorante, impotente, malvagio e inesistente?

Il problema sorge come diretta conseguenza delle qualità che sono attribuite a Dio nella tradizione giudaico-cristiana. Queste proprietà sono essenziali alla concezione stessa di Dio, e nessuna può essere eliminata o modificata senza causare un danno irreparabile a tale concezione.

linea del tempo

circa 375 a.C. L'argomento teleologico

circa 300 a.C. Il problema del male

circa 400 La difesa del libero arbitrio

Cos'è il male?

Sebbene la questione sia convenzionalmente definita come «il problema del male», il termine «male» non è propriamente adatto. In questo contesto la parola si riferisce, molto in generale, a tutti gli eventi negativi che accadono alle persone e che, da un certo punto di vista, sono troppo banali per essere definiti male nel senso in cui normalmente lo si concepisce. Il dolore e la sofferenza in questione sono dovuti a cause sia umane sia naturali. È frequente parlare di «male morale» per indicare la sofferenza causata da azioni immorali compiute da esseri umani (omicidio, menzogna e così via); mentre con «male naturale» si fa riferimento alla sofferenza causata da fattori esterni al controllo dell'uomo (disastri naturali come terremoti e malattie non indotte dall'attività umana).

Secondo la tradizionale spiegazione teistica:

1. Dio è onnisciente: sa ogni cosa che è logicamente possibile sapere.
2. Dio è onnipotente: è capace di fare ogni cosa che è logicamente possibile fare.
3. Dio è del tutto benevolo: è bontà universale e desidera fare tutto il bene che è possibile fare.

Con particolare riguardo al problema del male, dalle tre proprietà fondamentali possono essere tratte le seguenti inferenze:

4. Se Dio è onnisciente, è pienamente consapevole della sofferenza e del dolore che si verificano nel mondo.
5. Se Dio è onnipotente, è capace di prevenire ogni dolore e sofferenza.
6. Se Dio è del tutto benevolo, desidera prevenire ogni dolore e sofferenza.

Se le proposizioni 4 e 6 sono vere e se Dio (come definito nelle proposizioni da 1 a 3) esiste, ne deriva che non vi saranno dolore e sofferenza nel mondo poiché, seguendo la

Nel gennaio 2007 un bambino di sette anni, Joshua DuRussel, originario del Michigan, Stati Uniti, è morto poco meno di un anno dopo che i medici gli avevano diagnosticato un tumore raro e inoperabile che avrebbe progressivamente distrutto il suo cervello. Secondo un impiegato della scuola, il piccolo giocatore di baseball, amante degli animali, «lottò con fatica, ma non smise mai di sperare e mai si lamentò».

sua natura, Dio preverrà il male. Ma nel mondo vi sono, manifestamente, dolore e sofferenza, cosicché dobbiamo concludere o che Dio non esiste o che non possiede una o più delle proprietà elencate nelle proposizioni da 1 a 3. In conclusione, il problema del male ha evidentemente implicazioni del tutto sgradite per il teista, e cioè che Dio non sa cosa accade, non se ne cura o non può farci nulla; o addirittura che non esiste.

L'8 ottobre 2005 un catastrofico terremoto colpì il Kashmir, regione amministrata dal Pakistan, distruggendo numerosi villaggi e città. Il bilancio ufficiale fu di 75 000 morti, più di 100 000 feriti e oltre 3 milioni senza casa.

Schivare il colpo Tentativi di evitare questa conclusione devastante portano a compromettere alcune fasi dell'argomento sopra esposto. Negare del tutto che esista il male, così come sostenuto dai Christian Scientists, risolve il problema in un sol colpo, ma la medicina è troppo amara da ingoiare. Abbandonare anche una sola delle tre proprietà essenziali attribuite a Dio (limitarne cioè la conoscenza, il potere o l'eccellenza morale) è troppo difficile da accettare per la gran parte dei teisti, cosicché la comune strategia è cercare di spiegare come il male e Dio, con tutte le sue proprietà intatte, possano di fatto coesistere. Tali tentativi implicano spesso un attacco alla proposizione 6, affermando che ci sono «ragioni mo-

Due problemi legati al male

Il problema del male può assumere due forme distinte, sebbene correlate. Nella versione logica (più o meno come presentata nella prima parte di questo capitolo), l'impossibilità che coesistano Dio e il male è dimostrata attraverso un argomento deduttivo: si sostiene che il carattere di Dio sia inconciliabile con l'esistenza del male, e perciò si ritiene che il credere in Dio sia, di fatto, irrazionale. La versione probatoria del problema del male è, invece, un'inversione dell'argomento teleologico (si veda p. 152), in quanto si serve del racconto infinito degli orrori nel mondo per sostenere l'improbabilità che sia opera di un Dio onnipotente e benevolo. Questa seconda versione è molto meno ambiziosa di quella logica, in quanto cerca solo di mettere in evidenza come sia improbabile l'esistenza di Dio, ma ancor di più la sua non esistenza. La versione logica è formalmente vanificata poiché mostra come sia possibile la coesistenza di Dio e del male, per quanto improbabile la si possa ritenere. La versione probatoria rappresenta una sfida più alta per il teista, che deve spiegare come da una serie infinita di mali possa emergere per gli esseri umani un bene superiore.

ralmente sufficienti» perché Dio non scelga sempre di eliminare dolore e sofferenza. Alla base di questa idea vi è, inoltre, il presupposto che sia in certo qual modo nei nostri interessi, a lungo andare, la maniera di operare di Dio. In conclusione, il verificarsi del male nel mondo sarebbe, a ben guardare, un bene: le cose sono migliori per noi di quanto sarebbero se non vi fosse il male.

Nel marzo 2005 in Florida, Stati Uniti, fu trovato dentro un piccolo buco il corpo bruciato e semi-decomposto di una bambina di nove anni, Jessica Lunsford. Era stata soffocata, dopo essere stata rapita e violentata diverse settimane prima, da John Couey, un maniaco sessuale di 46 anni giudicato colpevole.

Quali sono, esattamente, i beni superiori che siamo destinati a ottenere in cambio del dolore e della sofferenza dell'umanità? Probabilmente, la risposta più efficace al problema del male è la cosiddetta «difesa del libero arbitrio», secondo cui la sofferenza sulla terra è il prezzo che paghiamo – e da pagare – per la nostra libertà di scegliere come agire (si veda p. 168). Un'altra idea importante è che il vero carattere morale e la vera virtù sono forgiati sull'incudine dell'umana sofferenza: solo sconfiggendo le avversità, soccorrendo gli oppressi e opponendosi alla tirannia può risplendere il vero valore del santo o dell'eroe. I tentativi di eludere il problema del male incontrano difficoltà quando vogliono spiegare la distribuzione arbitraria e la gradazione dell'umana sofferenza. Accade troppo spesso che sia l'innocente a soffrire mentre il vizioso resta incolume, e che la quantità di dolore sia in realtà del tutto sproporzionata a quella richiesta per la costruzione del nostro carattere. Di fronte a tanta terribile infelicità, l'ultima risorsa per il teista può essere quella di rispondere che «Dio agisce per vie misteriose», e che è dunque impudente e presuntuoso per uomini deboli di mente giudicare i propositi e le intenzioni di un Dio onnipotente e onnisciente. Si tratta di un vero e proprio appello alla fede – è irragionevole invocare la ragione per spiegare le opere della volontà divina – e, in quanto tale, è improbabile che risulti convincente per coloro che non sono già persuasi.

idea chiave

Perché Dio permette che ci sia il male?

42 La difesa del libero arbitrio

La presenza del male nel mondo rappresenta la sfida più seria all'idea che vi sia un Dio onnipotente, onnisciente e che tutto ama. In realtà il male esiste, sostengono i teisti, perché noi compiamo le nostre scelte. Il libero arbitrio dell'uomo è un dono divino di enorme valore, ma Dio non avrebbe potuto farci questo dono senza il rischio che ne abusassimo. Pertanto Dio non può essere considerato responsabile delle cose cattive che accadono poiché noi soli ne siamo colpevoli, né il male ci autorizza a sollevare dubbi sull'esistenza di Dio.

L'evidente esistenza del male – il dramma quotidiano del dolore e della sofferenza che ci circondano – ci fa pensare che, se vi è un Dio, è molto lontano dall'essere perfetto descritto nella tradizione giudaico-cristiana. Ci sembra più probabile supporre l'esistenza di un essere che non vuole o non sa prevenire cose terribili, e perciò non merita il nostro rispetto, tanto meno la nostra adorazione.

I tentativi compiuti per mettere a tacere questa provocazione devono mostrare che vi sono ragioni sufficienti affinché un Dio moralmente perfetto scelga tuttavia di permettere l'esistenza del male. Storicamente, il suggerimento più noto e influente è la cosiddetta «difesa del libero arbitrio». La nostra libertà di fare scelte autentiche ci permette di vivere una vita di vera dignità morale e di entrare in una profonda relazione di amore e di fiducia con Dio. Possiamo tuttavia fare cattivo uso della nostra libertà, operando scelte sbagliate. Era un rischio da assumere e un prezzo da pagare: Dio non avrebbe potuto eliminare la possibilità della bassezza morale senza privarci di un dono ancor più prezioso, la capacità del bene morale.

linea del tempo

circa 300 a.C.
Il problema del male

circa 400
La difesa del libero arbitrio

Nonostante la sua longevità e il suo perenne fascino, la difesa del libero arbitrio deve affrontare alcuni problemi davvero enormi.

Il male naturale Forse la difficoltà più ovvia con cui si deve confrontare la difesa del libero arbitrio è l'esistenza nel mondo del male naturale. Anche se accettiamo che il libero arbitrio sia un dono così prezioso da valer bene il costo da pagare in termini di male morale – cioè gli eventi negativi e il male causati dalle persone quando usano la propria libertà per compiere le scelte sbagliate – come spiegare l'esistenza del male naturale? Come si può pensare che Dio avrebbe potuto minacciare o limitare in qualche modo la nostra libertà di scelta se avesse improvvisamente debellato il virus HIV, le emorroidi, le zanzare, le violente alluvioni e i terremoti? Alcune delle risposte teistiche che sono state fornite rispecchiano la gravità del problema: disastri naturali, epidemie e pestilenze sono (letteralmente) opera del demonio e di una schiera di altri demoni e angeli caduti; tali afflizioni sono la «giusta» punizione divina per il peccato originale di Adamo ed Eva nel Paradiso terrestre. Quest'ultima risposta fa risalire tutto il male naturale al primo episodio di male morale e cerca pertanto di esonerare Dio da ogni responsabilità. Ma è una spiegazione che appare poco convincente. Non è forse una mostruosa ingiustizia da parte di Dio punire i pro-(pro-pro-...)nipoti dei peccatori originari? E come può giovare il dono del

Nella cultura popolare

Nel film del 2002 *Minority report*, Tom Cruise interpreta il capo della polizia John Anderton nel distretto di «pre-crimine» a Washington DC. Anderton arresta gli assassini prima che essi, di fatto, commettano il reato, poiché si ritiene che le loro azioni possano essere previste con assoluta certezza. Quando Anderton stesso viene accusato, diventerà un fuggitivo, incapace di credere di essere in grado di uccidere. Alla fine, verrà screditata la nozione di pre-crimine e, con essa, crollerà il determinismo, lasciando intatta la fiducia degli spettatori nel libero arbitrio.

Siamo veramente liberi?

Il problema del libero arbitrio comporta un tentativo di conciliare l'idea che abbiamo di noi stessi come liberi agenti nel pieno controllo delle nostre azioni, con la comprensione deterministica che di quelle stesse azioni viene suggerita dalla scienza. In termini semplici, l'idea del determinismo è che ogni evento ha una causa precedente; ogni stadio del mondo è necessitato o determinato da uno stadio precedente che è esso stesso effetto di una sequenza di stadi ancora precedenti. Ma se tutte le nostre azioni e scelte sono determinate in questo modo da una serie di eventi che si estendono indefinitamente nel passato, ben prima che noi fossimo nati, come potremmo essere considerati i veri autori di quelle azioni e scelte? Come possiamo plausibilmente essere ritenuti responsabili? L'idea generale del nostro agire libero sembra essere minacciata dal determinismo e, con esso, la nostra condizione di esseri morali. È una questione di grande importanza che ha suscitato un'ampia gamma di risposte filosofiche, tra le quali si possono tracciare le seguenti vie principali:

• Deterministi convinti
Ritengono che il determinismo sia vero e incompatibile con il libero arbitrio. Le nostre azioni sono causalmente determinate e l'idea che siamo liberi, nel senso che avremmo potuto agire diversamente, è pura illusione. Censura ed elogio morale, così come normalmente concepiti, sono inappropriati.

• Deterministi soft
Accettano che il determinismo sia vero, ma negano che sia incompatibile col libero arbitrio. Il fatto che avremmo potuto agire diversamente se lo avessimo scelto fornisce una nozione soddisfacente e sufficiente di libertà d'azione. È irrilevante che una scelta sia causalmente determinata: il punto importante è che non sia imposta né sia contraria ai nostri desideri. Un'azione che sia libera in questo senso è passibile di una normale valutazione morale.

• Libertari o fautori del libero arbitrio
Concordano che il determinismo sia incompatibile col libero arbitrio e, pertanto, lo rifiutano. L'affermazione dei deterministi soft, secondo cui avremmo potuto agire diversamente se lo avessimo scelto, è sterile, poiché il non compiere una tale scelta è già in sé un'azione causalmente determinata (o lo sarebbe se il determinismo fosse vero). I libertari ritengono dunque che il libero arbitrio dell'uomo sia reale e che le nostre scelte e azioni non siano determinate. Il problema è allora spiegare come un'azione possa verificarsi in maniera indeterminata – in particolare, come un evento incausato possa non essere casuale, poiché la casualità sarà non meno dannosa per l'idea di responsabilità morale di quanto lo sia il determinismo. Il sospetto è che vi sia un profondo buco al centro del libertarismo, e che i libertari si siano limitati a dipingere una grande scatola nera al posto di possibili spiegazioni dell'agire umano.

Teoria quantistica in aiuto?

Moltissimi filosofi hanno trovato difficile resistere al determinismo, e così hanno accettato che il libero arbitrio sia illusorio, oppure hanno coraggiosamente combattuto per trovare un compromesso. Allo stesso tempo, i tentativi dei libertari di spiegare come gli eventi si verifichino senza causa, o in maniera indeterminata, sono sembrati spiegazioni *ad hoc* o piuttosto stravaganti. Ma è vero che i libertari traggono giovamento dalla meccanica quantistica? Secondo quest'ultima, gli eventi a livello subatomico sono indeterminati, materia di puro caso che semplicemente «accade». Questa spiegazione fornisce forse una via per eludere il determinismo? Non proprio. L'essenza dell'indeterminatezza quantistica è la casualità, cosicché l'idea che, a un livello più profondo, le nostre azioni e scelte siano casuali non salva per nulla la nozione di responsabilità morale.

libero arbitrio a coloro che sono già stati giudicati in base alle azioni dei loro (lontani) antenati?

A parte la difficoltà implicita nel concetto di male naturale, la difesa del libero arbitrio precipita inevitabilmente dentro un'enorme bufera filosofica legata al problema stesso del libero arbitrio. La difesa ritiene che la nostra capacità di fare scelte sia genuinamente libera nel senso più pieno del termine: quando decidiamo di fare qualcosa, la nostra decisione non è determinata o causata da fattori esterni a noi; avremmo cioè davvero la possibilità di agire diversamente. La cosiddetta spiegazione «libertaria» del libero arbitrio si accorda perfettamente con la nostra percezione quotidiana di ciò che accade quando agiamo e facciamo scelte, ma molti filosofi si sono accorti che, in realtà, è impossibile difendere questa visione dagli attacchi del determinismo (si veda il riquadro a fianco). E, naturalmente, se risulta insostenibile la spiegazione libertaria che è alla base della difesa del libero arbitrio, la difesa stessa crollerà immediatamente insieme ad essa.

idea chiave
La libertà di fare il male

43 Fede e ragione

Nonostante alcuni recenti eroici tentativi di rivitalizzarli, gran parte dei filosofi sostiene che gli argomenti tradizionali in favore dell'esistenza di Dio non possono più essere rianimati. Ben pochi credenti sarebbero comunque turbati da tale conclusione, poiché la loro fede non dipende da questi argomenti e certo non verrebbe scossa dalla loro confutazione.

Per i credenti, i modelli standard di discorso razionale sono inappropriati all'ambito religioso. L'astratta speculazione e il ragionamento filosofico non li hanno portati alla fede né li convinceranno a rinunciare ad essa. Essi sostengono che sia arrogante supporre che i nostri sforzi intellettuali possano rendere comprensibili i propositi di Dio: credere in Dio è, in ultima analisi, una questione di fede, non di ragione.

La fede può essere cieca, ma non è una questione di «semplice credo». Coloro che elevano la fede al di sopra della ragione – i cosiddetti «fideisti» – ritengono che la fede sia una via alternativa verso la verità e che, nel caso della fede religiosa, essa sia la strada giusta. Uno stato di convinzione, raggiunto attraverso l'azione di Dio sull'anima dell'uomo, richiede nondimeno un atto volontario e deliberato da parte del fedele; la fede comporta un salto, ma non si tratta di un salto nel buio. I filosofi, d'altra parte, desiderano fornire una valutazione razionale dei possibili argomenti in favore della fede religiosa, vagliando e soppesando l'evidenza per raggiungere su tali basi una conclusione. Il fideista e il filosofo sembrano impegnati in progetti radicalmente differenti. Con così pochi punti di contatto, esiste una qualche prospettiva di accordo o di compromesso?

Il bilancio della fede Per i fideisti, il fatto che la fede religiosa non possa essere adeguatamente difesa su basi razionali può essere volto in un senso

linea del tempo

circa 375 a.C. La teoria del comando divino

circa 300 a.C. Il problema del male

Abramo e Isacco

L'abisso incolmabile tra fede e ragione è ben illustrato dal racconto biblico di Abramo e Isacco. Abramo è considerato l'esempio archetipico e paradigmatico della fede religiosa per la sua incrollabile volontà di obbedire ai comandi divini, anche a costo di sacrificare il proprio figlio Isacco. Separato dal contesto religioso e considerato con sguardo razionale, il comportamento di Abramo appare squilibrato. Qualsiasi lettura alternativa della situazione sarebbe preferibile e più plausibile di quella che egli scelse (sono matto / ho frainteso / Dio mi è testimone / è il demonio che pretende di essere Dio / posso vederlo per iscritto?), cosicché il suo comportamento è semplicemente e irreparabilmente incomprensibile per il non credente incline alla razionalità.

positivo. Se infatti venisse aperta una via (pienamente) razionale, la fede non sarebbe più necessaria, ma poiché la ragione non riesce a fornire una giustificazione, la fede interviene per colmare il *gap*. L'atto di volontà necessario da parte del fedele aggiunge credito morale all'acquisizione della fede; e una devozione che non metta in dubbio il proprio oggetto è onorata, almeno da quanti la condividono, come pietà semplice e onesta. Alcuni degli elementi di attrazione della fede sono abbastanza ovvi: la vita ha un significato ben delineato, c'è un sollievo alle afflizioni dell'esistenza umana, i fedeli hanno la consolazione di sapere che qualcosa di meglio li attende dopo la morte, e così via. La fede religiosa risponde chiaramente a numerosi bisogni e interessi primordiali, e molte persone vengono innegabilmente migliorate, perfino trasformate dall'adozione di un modo di vita religioso. Inoltre, i simboli e gli ornamenti della religione hanno rappresentato un'ispirazione artistica pressoché illimitata e un indubbio arricchimento culturale.

“Chi comincia con l'amare la Cristianità più della verità, continua con l'amare la propria setta o chiesa più della Cristianità, e finisce per amare se stesso più degli altri.”

Samuel Taylor Coleridge, 1825

La scommessa di Pascal

Supponiamo che per noi le prove per l'esistenza di Dio siano semplicemente inutili. Che cosa dovremmo fare? Possiamo credere in Dio oppure no. Se scegliamo di credere e siamo nel giusto (cioè Dio esiste), vinciamo la beatitudine eterna; se abbiamo sbagliato, perdiamo poco. D'altro lato, se scegliamo di non credere e siamo nel giusto (cioè Dio non esiste), non perderemo nulla, ma neppure otterremo nulla; se invece abbiamo sbagliato, la nostra perdita sarà enorme: nel migliore dei casi perderemo la beatitudine eterna, nel peggiore soffriremo l'eterna dannazione. Tanto da vincere, poco da perdere: saremmo dei pazzi a non scommettere sull'esistenza di Dio. Questo ingenuo argomento in favore della fede, noto come la scommessa di Pascal, fu esposto da Blaise Pascal nei suoi *Pensieri* del 1670: argomento forse ingegnoso, ma viziato. Un problema ovvio è il fatto che l'argomento ci chiede di decidere che cosa credere, e non è così che funziona la fede. E, ancor peggio, l'impulso che ci spinge a scommettere è, in primo luogo, legato al fatto che non abbiamo sufficienti informazioni su Dio, mentre per fare la giusta scommessa è necessario avere una conoscenza dettagliata di ciò che Dio ama e non ama. Dunque cosa accadrebbe se Dio non fosse troppo preoccupato di essere venerato e, d'altra parte, non sopportasse per nulla gli individui calcolatori che scommettono solamente sulla base del proprio egoismo?

‘Soppesiamo il guadagno e la perdita nello scommettere che Dio esista. Valutiamo queste due possibilità: se vinci, vinci tutto; se perdi, non perdi nulla. Scommetti dunque senza esitazione che Dio esiste.’

Blaise Pascal, 1670

Molti dei punti che il fideista porrebbe dalla parte dei crediti per la fede sono segnati come debiti dal filosofo ateo. Tra i più preziosi princìpi del liberalismo secolare, esposti in modo memorabile da J.S. Mill, vi è la libertà di pensiero ed espressione, che ben difficilmente si concilia con l'abitudine all'assenso acritico propria del pio credente (si veda il riquadro); la devozione acritica apprezzata dal fideista sembra infatti spesso al non fedele credulità e superstizione. La pronta accettazione dell'autorità può condurre le persone a cadere sotto l'influenza di sette e culti privi di scrupoli, e questo può talvolta trasformarsi in fanatismo e zelo eccessivo. Porre la propria fede in altri è ammirevole a patto che gli altri siano essi stessi ammirevoli: quando infatti la ragione è fatta tacere, ogni tipo di eccesso può correre a prenderne il posto; ed è difficile negare che, in certi momenti e in certe religioni, sensibilità e apertura agli altri scompaiono per essere sostituite da intolleranza, fanatismo, sessismo e peggio ancora.

J.S. Mill e la libertà intellettuale

Nel suo saggio *Sulla libertà* del 1859, in un'appassionata difesa della libertà di parola e di espressione, John Stuart Mill mette in guardia contro i pericoli di una cultura della repressione intellettuale, in cui vengono scoraggiate la critica e la discussione dei credo tramandati e in cui «gli intelletti più attivi e curiosi» temono di entrare in una «speculazione libera e coraggiosa sulle massime questioni». Il progresso mentale è bloccato, la ragione intimidita, e la verità stessa ha deboli radici: «L'opinione vera... come un pregiudizio, una credenza indipendente dall'argomentazione e, anzi, una prova contro di essa: questo non è il modo in cui la verità dovrebbe essere trattata da un essere razionale. Così considerata, la verità è solo una superstizione in più, accidentalmente attaccata alle parole che enunciano una verità».

Così il bilancio è tracciato, con debiti e crediti da una parte e dall'altra, e spesso l'attivo su un lato appare come passivo sull'altro. Poiché vengono impiegati diversi metodi di contabilità, i conti stessi sono senza senso, e questa è spesso l'impressione che si ricava quando credenti e non credenti discutono tra di loro. Essi generalmente hanno scopi diversi, non costruiscono alcuna base comune e non riescono a venirsi incontro di un sol passo. Gli atei dimostrano, con propria soddisfazione, che la fede è irrazionale; il fedele considera tale presunta prova come irrilevante o non pertinente. Alla fine, la fede è irrazionale o non razionale; essa si pone, in modo orgoglioso e provocatorio, in contrasto con la ragione e, in un certo senso, è esattamente questo il suo scopo.

“Credo, pertanto comprendo.”

Agostino di Ippona, circa 400

idea chiave
Il salto della fede

44 Libertà positiva e negativa

La libertà è uno di quegli elementi su cui quasi tutti concordano: è importante, è una cosa buona, ed è uno dei principali ideali politici, forse *il* più importante. Ma la libertà è anche uno di quegli elementi su cui quasi tutti discordano. Quanta dovremmo averne? È necessaria una restrizione affinché la libertà si sviluppi? Come può conciliarsi la tua libertà di fare una cosa con la mia libertà, in conflitto con la tua, di fare altro?

Già in sé abbastanza complessa, la discussione sulla libertà è ostacolata ulteriormente dal profondo disaccordo sulla sua natura. Aleggia il sospetto che essa possa non essere una vera entità: la parola «libertà» potrebbe cioè non solo avere numerose sfumature di significato, ma riferirsi a numerosi e diversi concetti, anche se correlati. Per fare luce su questa scena piuttosto oscura, dobbiamo riconoscere il nostro debito nei confronti di Isaiah Berlin, importante filosofo del XX secolo. Al centro della sua discussione sulla libertà sta una distinzione cruciale tra libertà positiva e negativa.

Due concetti di libertà *George siede con un bicchiere di brandy di fronte a sé. Nessuno sta puntando una pistola alla sua testa, ordinandogli di bere. Non c'è alcuna coercizione né impedimento, niente che lo costringa a bere né che gli impedisca di farlo. È libero di fare come vuole. Ma George è un alcolista. Sa che la cosa gli fa male, e potrebbe persino ucciderlo. Potrebbe perdere gli amici, la famiglia, i figli, il lavoro, la dignità, il rispetto per sé… ma non può essere di aiuto a se stesso. Allunga la mano tremante e porta il bicchiere alle labbra.*

linea del tempo

circa 1260

Atti e omissioni

Due tipi molto diversi di libertà sono qui in gioco. Spesso pensiamo alla libertà come all'assenza di restrizione o di coercizione esterna: si è liberi in quanto non vi sono ostacoli che ci impediscano di fare ciò che si vuole. Questa è ciò che Berlin chiama «libertà negativa»; è negativa nel senso che è definita attraverso ciò che è assente: ostacoli o interferenze esterne. In questo senso George il bevitore è completamente libero. Ma George non può aiutare se stesso: è costretto a bere, anche se sa che farebbe il proprio bene non bevendo. Non è del tutto in grado di controllare se stesso, e il proprio destino non è del tutto nelle sue mani. Nella misura in cui egli è spinto a bere, non ha scelta e non è libero. Ciò che manca a George è quella che Berlin chiama «libertà positiva», positiva in quanto è definita da ciò che è necessario sia presente all'interno di un agente: autocontrollo, autonomia, capacità di agire in accordo con ciò che si è razionalmente stabilito essere il proprio interesse. In questo senso George, chiaramente, non è libero.

Libertà negativa Siamo liberi, nell'accezione «negativa» di Berlin, in quanto nessuno interferisce con la nostra capacità di agire come vogliamo. Tuttavia, nell'esercitare la nostra libertà, inevitabilmente ci pestiamo i piedi a vicenda. Esercitando la mia libertà di cantare a squarciagola in bagno, nego la tua libertà di goderti una tranquilla serata. Nessuno può godere di una libertà priva di impedimenti senza ledere la libertà degli altri; pertanto, quando le persone vivono insieme in società, è necessario un certo grado di compromesso. La posizione adottata dai liberali classici viene definita attraverso il cosiddetto «principio del danno». La sua enunciazione più famosa ci viene dal filosofo vittoriano J.S. Mill nel suo saggio *Sulla libertà*, in cui si stabilisce che gli individui devono essere liberi di agire in un modo che non rechi danno agli altri; solo quando sia compiuto un tale danno, la società è giustificata nell'imporre restrizioni. In tal modo possiamo definire un'area di libertà privata che è sacrosanta e immune da interferenze e autorità esterne. In questo spazio gli individui possono assecondare il proprio gusto e le proprie inclinazioni personali senza ostacolo; in un senso politico, sono liberi di esercitare diversi diritti o libertà inviolabili: di parola, associazione, coscienza e così via.

È generalmente dominante, almeno nei paesi occidentali, l'accezione negativa di libertà esposta dai liberali, ma restano aperte molte spinose questioni. In par-

ticolare, possiamo chiederci se la libertà goduta da chi non abbia né la capacità né le risorse per fare ciò che è «libero» di fare, meriti davvero tale nome. Questa è l'ombra della libertà che incombe su ogni cittadino degli Stati Uniti, libero di diventare Presidente. È vero, non esiste alcun ostacolo legale o costituzionale, cosicché tutti i cittadini sono in tal senso liberi di diventarlo; ma, di fatto, molti sono esclusi dalla reale possibilità perché non hanno le risorse necessarie in termini di denaro, istruzione e condizione sociale. Sono privi, cioè, della libertà *effettiva* di esercitare i diritti che *formalmente* detengono. Tuttavia, nel rimediare a queste mancanze per trasformare la libertà meramente formale in libertà reale ed effettiva, il liberale dotato di una sensibilità sociale potrebbe essere costretto ad appoggiare forme di intervento statale che appaiano più consone a una interpretazione positiva della libertà.

Libertà positiva Mentre quella negativa è libertà *da* interferenze esterne, la libertà positiva è generalmente caratterizzata come libertà di raggiungere determinati fini, come forma di acquisizione di potere che permette a un individuo di adempiere alle sue potenzialità, di conseguire una particolare visione della propria realizzazione, di raggiungere uno stato di autonomia personale e autodominio. In un senso politico più ampio, la libertà nell'accezione positiva è vista come liberazione da pressioni culturali e sociali che impedirebbero altrimenti il progresso verso la realizzazione di sé.

Mentre la libertà negativa è essenzialmente intersoggettiva, in quanto esiste come relazione tra le persone, la libertà positiva è intrasoggettiva, cioè si sviluppa e viene alimentata all'interno di un individuo. Proprio come in George il bevitore vi è un conflitto tra la sua natura più razionale e i suoi più elementari appetiti, così il concetto positivo di libertà presuppone generalmente una divisione del sé in parti superiori e inferiori: il raggiungimento della libertà è contrassegnato dal trionfo del sé superiore, moralmente e razionalmente preferibile.

❛Il soggetto – una persona o gruppo di persone – è o deve essere lasciato libero di fare o essere ciò che è in grado di fare o essere, senza interferenza da parte di altri.❜

Isaiah Berlin, 1959

Berlin fu così cauto nei confronti della libertà positiva proprio a causa dell'idea di anima divisa che sentiva implicita in essa. Per tornare a George, la parte che comprende quale sia il proprio bene autentico è considerata il sé superiore, più razionale; se egli è incapace di incoraggiare questa parte affinché prevalga, forse ha bisogno di un aiuto esterno, proveniente da persone più sagge di lui e in grado di vedere meglio come dovrebbe agire.

Abuso di libertà

«Oh libertà! Quali crimini sono commessi nel tuo nome!». Così esclamò Madame Roland prima dell'esecuzione nel 1793. Ma le atrocità e gli eccessi della Rivoluzione Francese sono solo un esempio degli orrori che sono stati perpetrati nel nome della libertà, specialmente nella sua accezione positiva. La profonda sfiducia di Isaiah Berlin nella libertà positiva fu alimentata dagli orrori del XX secolo, specialmente quelli commessi da Stalin. Il guaio deriva dal credere (e questo è il vizio del riformatore sociale) che vi sia una sola via giusta per la società, una sola cura per i suoi mali. Contro questa prospettiva, Berlin stesso fu un convinto propugnatore del pluralismo dei valori: esiste una pluralità di beni distinti e incompatibili, a proposito dei quali le persone devono compiere scelte radicali. L'attaccamento liberale di Berlin alla libertà negativa era sostenuto dall'idea che questo tipo di libertà favorisse l'ambiente più propizio in cui poter controllare e plasmare la propria vita operando scelte consapevoli.

Non è difficile, allora, sentirsi giustificati a separare fisicamente George dalla sua bottiglia di brandy. E ciò che vale per George vale anche per lo Stato, temeva Berlin: marciando dietro la bandiera di una libertà (positiva), il governo si volge alla tirannia: stabilisce infatti un obiettivo particolare per la società, dà priorità a un certo modo di vivere, decide ciò che i suoi cittadini debbano desiderare senza minimamente considerare i loro effettivi voleri (si veda il riquadro).

“Manipolare gli uomini, spingendoli verso obiettivi che vedi solo tu, riformatore sociale, ma non loro, equivale a negare la loro essenza umana, a trattarli come oggetti senza volontà propria e, dunque, a degradarli.”

Isaiah Berlin, 1959

idea chiave
Libertà divise

45 Il principio della differenza

Le dinamiche delle società umane sono enormemente complesse, ma è ragionevole supporre che, in generale, le società giuste siano più stabili e più durature di quelle ingiuste. I membri di una società devono credere che è giusto, in linea di massima, rispettare le regole che tengono insieme quella società e ne sostengono le istituzioni. Qual è il modo giusto per distribuire oneri e benefici tra i membri di una società?

Possiamo supporre che la sola distribuzione veramente equa dei beni di una società sia quella che è uguale fra tutti i suoi membri. L'uguaglianza, però, può significare diverse cose: si tratta forse della parità dei risultati, tale che ciascuno abbia la medesima partecipazione alla ricchezza e ai benefici che la società ha da offrire e la medesima parte di oneri da accollarsi? Le spalle di qualcuno sono però più forti di quelle di altri e la società nel suo complesso può approfittare degli sforzi superiori che alcuni dei suoi membri sono in grado di fare. Non è forse ragionevole che quanti sono disposti a fare sforzi maggiori partecipino dei benefici in misura proporzionalmente maggiore? Altrimenti, chi è dotato di maggior talento naturale non sfrutterebbe appieno le proprie qualità e la società nel suo complesso potrebbe risultarne danneggiata. Forse la cosa importante è l'uguaglianza delle *opportunità*, in modo che chiunque all'interno di una società abbia la stessa possibilità di prosperare, anche se alcuni contribuiscono più di altri e in tal modo accumulano più benefici.

linea del tempo

1651
Leviatano

Rawlsiano *versus* utilitaristico

La dinamica della giustizia rawlsiana deriva principalmente dalla sua opposizione a un approccio utilitaristico classico (si veda p. 69). Secondo la prospettiva utilitaristica, qualsiasi disuguaglianza è giustificata a condizione che essa si traduca in un guadagno netto in termini di utilità (per esempio, felicità). Così, l'interesse della maggioranza potrebbe essere sacrificato in cambio di un consistente vantaggio per una minoranza; oppure una grossa perdita per una minoranza potrebbe essere giustificata a patto che si trasformi in un guadagno sufficiente per la maggioranza. Tali possibilità sarebbero entrambe scartate dal principio della differenza di Rawls, che impedisce che gli interessi dei più poveri siano sacrificati secondo questa dinamica.

Un altro importante elemento di contrasto deriva dal fatto che gli utilitaristi sono imparziali nel considerare gli interessi di chiunque; a ciascuno è richiesto, di fatto, di unire i propri interessi a quelli degli altri, cercando il risultato che possa comportare il più alto guadagno in termini di utilità.
I rawlsiani, d'altra parte, nella loro posizione originaria agiscono egoisticamente; è l'interesse personale, unito all'ignoranza del proprio ruolo futuro nella società, che conduce ad assentire prudentemente al principio della differenza.

Nel suo libro *Una teoria della giustizia*, pubblicato nel 1971, il filosofo americano John Rawls diede un contributo fondamentale al dibattito sulla giustizia sociale e sull'uguaglianza. Al centro della sua teoria vi è il cosiddetto «principio della differenza», secondo cui le ineguaglianze di una società sono giustificabili soltanto se i suoi membri più svantaggiati risultano più ricchi di quanto sarebbero altrimenti. Il principio di Rawls si è attirato molte critiche, positive e negative, ed è stato invocato (non sempre in modi che lo stesso Rawls avrebbe accolto con favore) a sostegno delle più disparate posizioni ideologiche.

“Una società che pone l'uguaglianza, nel senso di uguaglianza dei risultati, al di sopra della libertà, finirà senza uguaglianza e senza libertà.”

Milton Friedman, 1980

1971
Il principio della differenza

1974
La macchina dell'esperienza
Scialuppa di salvataggio

Economia del cavallo e del passero

Il principio della differenza di Rawls prevede l'uguaglianza a meno che la disuguaglianza porti benefici a tutti, e quindi non permette che gli interessi di un gruppo siano subordinati a quelli di un altro. Tale principio, tuttavia, non si preoccupa dei vantaggi relativi dei vari beneficiari; così un piccolo miglioramento per i più poveri può giustificare un enorme vantaggio per coloro che già fanno la parte del leone in una società. Ciò ha permesso che il principio fosse invocato da alcuni pur molto lontani dalla posizione di Rawls, essenzialmente egualitaria. Una conferma delle posizioni di Rawls, ad esempio, è stata talvolta cercata nella cosiddetta «trickle-down economics», o «economia del gocciolamento», delle amministrazioni Reagan e Thatcher negli anni '80, in cui si disse che i tagli alle tasse per i più ricchi avrebbero portato a un aumento degli investimenti e della crescita economica, migliorando anche le sorti dei meno fortunati. Questa posizione fu sprezzantemente descritta dall'economista J.K. Galbraith come «horse and sparrow economics», o «economia del cavallo e del passero»: «Se dai abbastanza avena al tuo cavallo, rimarranno le briciole anche per i passeri».

Dietro il velo dell'ignoranza Qualsiasi concezione della giustizia sociale include, almeno implicitamente, la nozione di imparzialità. Qualsiasi suggerimento a deviare dai princìpi e dalle strutture su cui si basa un sistema sociale per favorire un gruppo particolare (per esempio una classe sociale, una casta o un partito politico) rende automaticamente ingiusto quel sistema. Per meglio cogliere questa idea di imparzialità, fondando il principio di giustizia sull'equità, Rawls introduce un esperimento mentale che ha la sua origine nelle teorie del contratto sociale di Hobbes e Rousseau (si veda p. 184). Ci viene chiesto di immaginare noi stessi in ciò che egli chiama la «condizione originaria», in cui tutti gli interessi personali e i legami sono dimenticati: «Nessuno conosce il proprio ruolo nella società, la propria posizione di classe o il proprio *status* sociale, nessuno conosce la propria sorte nella distribuzione dei beni naturali, le proprie capacità, l'intelligenza, la forza o altro». Anche se si potesse cercare di favorire i propri interessi, non sapremmo esattamente quali siano né dove siano, cosicché viene esclusa qualsiasi perorazione di causa. Ignorando quale ruolo ci sarà dato nella società, siamo obbligati a cercare sicurezza e a garantire che nessun gruppo venga svantaggiato a vantaggio di altri.

L'imparzialità, quindi, in un paradosso che è soltanto apparente, è la scelta razionale e inevitabile da parte di agenti egoistici fin dall'origine. Gli accordi sociali ed economici possono essere detti giusti, sostiene Rawls, solo se contratti dietro questo immaginario «velo di ignoranza». Inoltre, qualunque cosa fosse convenuta in tali circostanze, sarebbe l'unica che potrebbe essere approvata da persone che agiscono razionalmente e prudentemente. E la cosa migliore e più prudente che possa fare un agente razionalmente responsabile per salvaguardare il proprio futuro (sconosciuto) è abbracciare il principio della differenza.

‘Il principio della differenza è una concezione fortemente egualitaria nel senso che, a meno che ci sia una distribuzione che rende le persone più ricche..., quella preferibile è una distribuzione equa.’

John Rawls, 1971

Il corollario del principio della differenza – l'idea, cioè, che le ineguaglianze siano accettabili solo se ne beneficeranno gli ultimi – è che, in qualsiasi altra circostanza, le ineguaglianze risulteranno inaccettabili. In altre parole, le condizioni di uguaglianza dovrebbero esistere sempre, a meno che il principio della differenza indichi l'ammissibilità di un'ineguaglianza. Così, per esempio, gli accordi economici che migliorano la vita dei più ricchi lasciando immodificata quella dei più poveri non sarebbero certo conteggiati come giusti. Le persone, per nascita, possono avere capacità naturali migliori di altri, ma dovrebbero godere di un vantaggio economico o sociale solo se in tal modo contribuissero a migliorare le condizioni dei più poveri. Insomma, l'ineguaglianza è giusta solo se tutti possono trarne profitto; altrimenti dovrà prevalere l'uguaglianza.

idea chiave
Giustizia come equità

46 Leviatano

«Quando gli uomini vivono senza un potere comune che li mantenga tutti nel timore, sono nella condizione che è chiamata guerra; e si tratta di una guerra di tutti contro tutti... In tale condizione, non vi è posto per l'operosità, poiché il frutto di essa è incerto e, conseguentemente, non vi è coltivazione della terra, né navigazione, né uso dei prodotti che possono essere ricavati dal mare; non vi sono edifici spaziosi, né mezzi per viaggiare, e rimuovere gli ostacoli comporta un enorme dispendio di forze; non c'è conoscenza della terra né spiegazione del tempo, non esistono arti né lettere né società; e quel che è peggio, vi sono una paura continua e il pericolo di una morte violenta. La vita dell'uomo è solitaria, povera, pericolosa, brutale e breve».

Questo ritratto dell'umanità è uno dei passi più famosi del *Leviatano*, capolavoro di filosofia politica pubblicato da Hobbes nel 1651. Nell'avvilimento che seguì alla guerra civile inglese, Hobbes presenta un quadro dell'umanità coerentemente pessimistico e tetro: una visione degli uomini che vivono in un immaginario «stato di natura», isolato, egoistico, il cui unico scopo è la propria sicurezza e il proprio piacere, individui che sono in costante competizione e conflitto l'uno con l'altro, interessati solo a prendersi la propria rivalsa e tra i quali non sono possibili né fiducia né cooperazione. Il problema per Hobbes è come individui impantanati in una discordia così spregevole e implacabile possano arrivare a liberarsi da tutto ciò. In che

“In primo luogo, riconosco come generale inclinazione dell'umanità un perpetuo e instancabile desiderio di potere che cessa solo con la morte.”

Thomas Hobbes, 1651

linea del tempo

1651 Leviatano

1789 Teorie della pena

Contratti sociali

L'idea di elevare un contratto legale a modello per la comprensione dell'operato di uno Stato ha attratto numerosi filosofi fin dai tempi di Hobbes. Stipulare un contratto conferisce a chi ne è parte certi diritti e impone certi doveri; una forma parallela di giustificazione è alla base del sistema di diritti e doveri esistente tra i cittadini di uno Stato e le autorità che lo controllano. Ma esattamente, di che contratto si parla in questo caso? Il contratto tra cittadini e Stato non è inteso alla lettera, e lo stato di natura che si immagina in assenza di una società civile è allo stesso modo ipotetico, considerato cioè come strumento per distinguere aspetti naturali e convenzionali della condizione umana. Ma ci possiamo allora chiedere, come fece il filosofo scozzese David Hume, che peso dare a tali nozioni ipotetiche quando si vadano effettivamente determinando poteri e prerogative dei cittadini e dello Stato.

Il più influente successore di Hobbes fu il filosofo francese Jean-Jacques Rousseau, la cui opera *Il contratto sociale* fu pubblicata nel 1762. Da allora sono stati numerosi, anche recentemente, i teorici del contratto sociale (o «contrattualisti»), tra i quali il famoso filosofo politico americano John Rawls (si veda p. 181).

modo una forma di società o di organizzazione politica può emanciparsi da origini così poco promettenti? La sua risposta è: «Un potere comune che li mantenga tutti nel timore», l'assoluto potere dello Stato, simbolicamente definito «Leviatano».

«I contratti, senza la spada, non sono altro che parole»

Secondo Hobbes, in tutti vi è l'istinto naturale a guardare ai propri interessi, ed è nell'interesse di tutti cooperare: solo in questo modo possiamo evitare una condizione di guerra e una vita che è «solitaria, povera, pericolosa, brutale e breve». Se è così, perché non appare semplice, per quanti vivono in uno stato di natura, accordarsi per cooperare reciprocamente? Non è semplice perché vi è sempre un costo da pagare nel rispettare un contratto e sempre un guadagno nel non ri-

Il buon selvaggio

La tetra visione dell'umanità proposta da Hobbes nello stato di natura (non vincolato da convenzioni sociali e giuridiche) non è condivisa dal suo successore francese Rousseau. Là dove Hobbes vede il potere dello Stato come strumento necessario per domare la natura bestiale delle persone, Rousseau ritiene che il vizio e gli altri mali degli uomini siano il prodotto della società, e che il «buon selvaggio», per natura innocente, contento nel «sonno della ragione» e in armonia con gli altri uomini, sia corrotto dall'educazione e da altre influenze sociali. Questa visione di innocenza perduta e di sentimenti non intellettualizzati ispirarono il movimento romantico che dilagò in Europa verso la fine del XVIII secolo. Rousseau stesso, comunque, non si illudeva che fosse possibile un ritorno a una originaria condizione idilliaca: una volta che si fosse compiuta la perdita dell'innocenza, sarebbero stati inevitabili i vincoli sociali individuati da Hobbes.

spettarlo, almeno nel breve termine. Se l'egoismo e l'autopreservazione sono i soli ambiti morali dello stato di natura, come si può essere sicuri che qualcun altro non cercherà preventivamente un vantaggio dal non adattamento? È certo che gli individui cercheranno un tale vantaggio, cosicché il meglio che si possa fare sarà rompere il contratto. Tutti, infatti, ragioneranno allo stesso modo, e dunque non vi sarà fiducia né possibilità di accordo. Nello stato di natura di Hobbes, l'interesse a lungo termine è sempre destinato a cedere al guadagno a breve termine, senza possibilità di uscita dal circolo di distruzione e violenza.

“L'uomo è nato libero; e ovunque egli è in catene. Si pensa a se stessi come padroni degli altri, e ci si ritrova invece più schiavi degli altri. Com'è avvenuto questo cambiamento? Non lo so. Cosa può legittimarlo? Questa è la domanda a cui penso di poter rispondere.”

Jean-Jacques Rousseau, 1782

Bestie e mostri

Il Leviatano, spesso collegato a Behemoth, è uno spaventoso mostro marino della mitologia, che compare in vari racconti della creazione nell'Antico Testamento e altrove. Il nome è usato da Hobbes per suggerire il terribile potere dello Stato, «quel grande LEVIATANO o piuttosto, per parlare in modo più rispettoso, quel Dio Mortale al quale dobbiamo la nostra pace e difesa sotto lo sguardo del Dio Immortale». Nell'accezione moderna, la parola è generalmente applicata allo Stato, qualora si stia appropriando di poteri e autorità oltre il proprio ambito legittimo.

«I contratti, senza spada, non sono altro che parole». Ciò che è richiesto è una forma di potere esterno, o sanzione, che *costringa* le persone a rispettare i termini di un contratto che li beneficerà tutti, a patto che tutti lo rispettino. Le persone devono volontariamente limitare la propria libertà in nome della cooperazione e della pace, a condizione che tutti gli altri facciano lo stesso; devono cioè «consegnare tutto il loro potere e la loro forza a un uomo, o a un'assemblea di uomini, che possa ridurre le loro volontà, attraverso una pluralità di voci, a una sola volontà». In tal modo i cittadini sono d'accordo a cedere la propria sovranità allo Stato, col potere assoluto di «conformare la volontà di tutti alla pace in patria e all'aiuto reciproco contro i nemici».

idea chiave
Il contratto sociale

47 Il dilemma del prigioniero

«Questo è l'accordo: confessa e testimonia contro il tuo compagno. Lui finirà in prigione per 10 anni e tu sarai libero». Gordon sapeva che la polizia avrebbe potuto comunque metterli dentro per un anno, solo per i coltelli che portavano; ma non aveva sufficienti prove per incolparli del furto. L'inghippo era che Gordon sapeva che stavano proponendo lo stesso accordo a Tony nella cella a fianco: se entrambi avessero confessato e si fossero incolpati reciprocamente, avrebbero avuto 5 anni ciascuno. Se solo avesse saputo che cosa aveva intenzione di fare Tony...

... Gordon non è sciocco, così soppesa attentamente le varie opzioni. «Supponiamo che Tony mantenga il segreto; allora la mossa migliore sarà per me denunciarlo: lui avrà 10 anni e io sarò libero. Supponiamo ora che punti il dito contro di me: è sempre meglio confessare, testimoniare contro di lui e avrò 5 anni; altrimenti, se me ne starò tranquillo, mi beccherò io i 10 anni. In un modo o nell'altro, qualsiasi cosa Tony faccia, la mossa migliore per me sarà confessare». Il problema per Gordon è che Tony non è sciocco e arriva esattamente alla stessa conclusione. Così si incriminano l'un l'altro e ciascuno viene condannato a 5 anni. Tuttavia, se nessuno dei due avesse detto niente, avrebbero avuto un anno ciascuno...

I due uomini fanno una scelta razionale, basata su un calcolo del proprio interesse, e tuttavia l'esito chiaramente non è il migliore per nessuno dei due. Cosa c'è di sbagliato?

Teoria dei giochi La storia sopra narrata, nota come «il dilemma del prigioniero», è probabilmente una delle più famose all'interno del variegato

linea del tempo

circa 350 a.C. — Forme di argomentazione

1789 — Teorie della pena

Somma zero

La teoria dei giochi si è rivelata un terreno così fertile che parte della sua terminologia è diventata di uso comune. Un gioco «a somma zero», per esempio – espressione spesso usata in modo informale, nel contesto degli affari – è tecnicamente un gioco come gli scacchi o il poker, là dove le vincite da una parte sono esattamente bilanciate dalle perdite dall'altra, cosicché la somma delle due sia uguale a zero. D'altra parte, il dilemma del prigioniero è un gioco «non a somma zero», nel senso che entrambi i giocatori possono vincere o perdere.

contesto della teoria dei giochi. Tale teoria mira ad analizzare situazioni in cui vi sia un chiaro conflitto di interessi, e a determinare ciò che potrebbe valere come strategia razionale. In questo contesto, una tale strategia tende a massimizzare il proprio vantaggio e implica l'operare insieme all'avversario («cooperazione», in termini di teoria del gioco) o il tradirlo («defezione»). Si pensa, generalmente, che questa analisi possa gettare luce sull'effettivo comportamento umano, spiegando perché le persone agiscono come agiscono o indicando come dovrebbero agire.

In un'analisi della teoria dei giochi, le possibili strategie per Gordon e Tony sono sintetizzabili come segue in una tabella riassuntiva:

	Tony tace	Tony confessa
Gordon tace	Entrambi sono condannati a 1 anno (vittoria - vittoria)	Gordon è condannato a 10 anni, Tony è libero (grande perdita - grande vittoria)
Gordon confessa	Gordon è libero, Tony è condannato a 10 anni (grande vittoria - grande perdita)	Entrambi sono condannati a 5 anni (perdita - perdita)

Il dilemma sorge perché ciascun prigioniero è interessato solo a ridurre il più possibile la propria permanenza in carcere. Per ottenere entrambi il miglior esito (ciascuno cioè condannato a 1 anno), essi dovrebbero collaborare e decidere di rinunciare entrambi all'esito migliore per ciascuno di loro singolarmente preso (la libertà). Nel classico dilemma del prigioniero, una tale collaborazione non è permessa e, in ogni caso, Gordon e Tony non avrebbero ragioni per fidarsi reciprocamente e non rimangiarsi l'accordo. Adottano pertanto una strategia che preclude il miglior esito collettivamente per evitare il peggior esito individualmente, finendo così con un risultato non ottimale, intermedio tra i due estremi.

Le implicazioni nel mondo reale Tra le vaste implicazioni del dilemma del prigioniero vi è proprio il fatto che il perseguimento egoistico del proprio interesse, anche se in un certo senso razionale, non può condurre al miglior esito per se stessi e per gli altri; perciò la collaborazione, almeno in certe circostanze, è la migliore strategia da adottare. Quali applicazioni ha nel mondo reale il dilemma del prigioniero?

Esso è stato influente soprattutto nelle scienze sociali, particolarmente in economia e in politica. Può essere per esempio illuminante nel processo decisionale e psicologico che è alla base dell'intensa corsa agli armamenti tra nazioni rivali. In tali situazioni, è positivo per le parti coinvolte, almeno in linea di principio, raggiungere un accordo sulla limitazione delle spese belliche, ma in pratica ciò accade solo raramente. Secondo l'analisi della teoria dei giochi, il mancato accordo è dovuto alla paura che una grande perdita (sconfitta militare) pesi più di una vittoria relativamente piccola (spese militari inferiori); l'esito effettivo (né il migliore né il peggiore possibile) è una corsa agli armamenti.

Un parallelo molto evidente col dilemma del prigioniero è riconoscibile nel sistema di patteggiamento che sostiene alcuni sistemi giudiziari (come negli Stati Uniti), ma è vietato in altri. La logica del dilemma del prigioniero suggerisce che la strategia razionale del «minimizzare la massima perdita» – cioè accettare concordemente una sentenza o pena più lieve per paura di una più grave – può indurre gli innocenti a confessare e a testimoniare l'uno contro l'altro. Nel peggiore dei casi, la conseguenza può essere che la parte colpevole confessi facilmente la propria colpa, mentre l'innocente continui a dichiarare la propria innocenza, con l'assurda conseguenza che la parte innocente riceverà la pena più severa.

A beautiful mind

Il più famoso teorico dei giochi è attualmente John Forbes Nash di Princeton. Il suo genio matematico e la sua vittoria sulla malattia mentale, culminanti nel premio Nobel per l'Economia nel 1994, sono il soggetto del film del 2001 *A beautiful mind.*

Come teorico dei giochi, il più noto contributo di Nash è legato all'eponimo «equilibrio di Nash», una situazione stabile in un gioco in cui nessun giocatore è incentivato a cambiare la propria strategia a meno che un altro cambi, a sua volta, la propria. Nel dilemma del prigioniero, la doppia defezione (entrambi i giocatori confessano) rappresenta l'equilibrio di Nash che, come si è visto, non corrisponde necessariamente all'esito ottimale per i giocatori coinvolti.

Pollo Un altro gioco molto studiato dai teorici dei giochi è il «pollo», che comparve nella forma più memorabile nel film di James Dean del 1955 *Gioventù bruciata*. Due giocatori guidano due automobili l'una contro l'altra, e il perdente (il pollo) è quello che sterza per evitare lo scontro. In questo scenario, il prezzo della cooperazione (evitare lo scontro e perdere la faccia) è così ridotto rispetto al prezzo della defezione (guidare fino allo scontro) che la mossa più razionale sembra essere la cooperazione. Il pericolo sorge quando il giocatore A ritiene che il giocatore B seguirà una strategia razionale e alla luce di questo sterzerà, permettendogli così (giocatore A) di guidare impunemente e vincere.

Il pericolo insito nel pollo è ovvio: la doppia defezione (entrambi guidano dritto davanti a sé) significa scontro sicuro. I paralleli con diversi tipi di politica del rischio calcolato (potenzialmente quello più dannoso, il nucleare) sono egualmente chiari.

idea chiave
Giocare il gioco

48 Teorie della pena

Il segno di una società civilizzata, direbbero molti, è la sua capacità di difendere i diritti dei suoi cittadini: proteggerli dall'arbitrarietà e dal male che possono venire dallo Stato o da altri individui, per permettere loro una piena espressione politica e garantire la libertà di discorso e movimento. Pertanto, quale può essere l'interesse di una società di questo tipo a infliggere deliberatamente pene ai suoi concittadini, a escluderli dai processi politici, a restringerne la libertà di movimento e di parola? Questa è esattamente la prerogativa che lo Stato si assume quando sceglie di punire i suoi cittadini per aver infranto le regole che ha imposto loro.

L'evidente conflitto tra le diverse funzioni dello Stato influenza profondamente il dibattito filosofico sulla giustificazione della pena. Come nella discussione intorno ad altre questioni filosofiche, il dibattito sulla giustificazione della pena ha portato a una divisione tra la linea consequenzialista e quella deontologica (si veda p. 65): le teorie consequenzialiste sottolineano le benefiche conseguenze che derivano dal punire i colpevoli, mentre le teorie deontologiche insistono sul fatto che la pena è intrinsecamente buona come fine in sé, indipendentemente da quali altri benefici possa portare.

«È quanto si meritano» L'idea chiave alla base delle teorie che reputano la pena buona in se stessa è quella di retribuzione. Un'intuizione che accompagna gran parte della nostra riflessione morale è che le persone devono ottenere ciò che meritano: proprio come devono trarre profitto dal comportarsi

linea del tempo

circa 400	1651
La difesa del libero arbitrio	Leviatano

Livelli di giustificazione

Il «problema della pena» è generalmente ridotto alla giustificazione della pena stessa sulla base di considerazioni utilitaristiche come la deterrenza e la protezione della società, e/o sulla base di fattori intrinseci come la retribuzione. Ma può anche implicare questioni più specifiche o più generali. A un livello specifico, possiamo chiederci se la pena di un particolare individuo sia giustificata. Una tale questione non chiama in dubbio la proprietà generale della pena e non è di interesse esclusivamente o specificamente filosofico. Insieme a tali domande vi sono anche questioni di responsabilità; l'accusato era responsabile delle proprie azioni nel senso riconosciuto dalla legge? Oppure stava agendo sotto minaccia o per autodifesa? La questione della responsabilità ci porta su un terreno filosofico molto spinoso. A livello più generale, il problema del libero arbitrio ci chiede se tutte le nostre azioni siano predeterminate: esercitiamo la libertà di scelta in ognuna delle nostre azioni e, se non è così, possiamo essere considerati responsabili di qualunque cosa facciamo?

bene, così devono soffrire per il loro comportamento sbagliato. L'idea di retribuzione (le persone devono pagare un prezzo, ad esempio la perdita della libertà, per il male commesso) si adatta perfettamente a questa intuizione. Talvolta viene introdotta un'idea ulteriore, quella per cui il male crea uno squilibrio e l'equilibrio morale è ristabilito dal fatto che il colpevole «paghi il proprio debito» alla società; il trasgressore è in obbligo verso la società, e non dovrebbe mai contravvenire alle sue regole; se lo fa, incorre in una penalità (un debito o multa) che va pagata. La metafora finanziaria può essere chiaramente estesa alla richiesta di un'equa transazione: la severità della pena dovrebbe essere proporzionata alla gravità del crimine.

L'idea che «la pena debba corrispondere al crimine» trova sostegno nella *lex talionis* (o legge del taglione) della Bibbia ebraica: «Occhio per occhio, dente per dente». Questo implica che un reato e la sua punizione debbano corrispondere non solo in severità, ma anche in genere. I difensori della pena di morte, per esempio, dichiarano spesso che il solo risarcimento appropriato per aver tolto

La pena di morte

Le discussioni sulla pena di morte sono generalmente strutturate in un modo analogo a quelle su altri tipi di pena. I sostenitori della pena capitale spesso dichiarano che è giusto che i crimini più gravi siano puniti con le pene più severe, indipendentemente dalle conseguenze benefiche che ne potrebbero derivare; è frequente, poi, che vengano citati anche i presunti benefici, principalmente deterrenza e protezione della collettività. Gli oppositori controargomentano che, se il valore deterrente è senza dubbio potenziato al massimo, l'istituzione della pena capitale svilisce però la società e, d'altra parte, l'ergastolo assicurerebbe alla collettività lo stesso livello di protezione. L'argomento più forte contro la pena capitale – la certezza che gli innocenti sono stati e continueranno ad essere condannati – è difficile da contrastare. Forse il miglior argomento in favore è che la morte è preferibile o meno cruenta di una vita dietro le sbarre, ma questo argomento può solo portare a concludere che a un trasgressore deve essere data la possibilità di scegliere se vivere o morire.

la vita è la perdita della vita (si veda il riquadro); costoro sono però meno pronti a proporre che ricattatori vengano ricattati o stupratori vengano stuprati. Il sostegno biblico alle teorie retributiviste va direttamente al cuore del problema: infatti la *lex talionis* è l'opera di un «Dio vendicativo» e la sfida per il retributivista è quella di mantenere una distanza rispettabile tra castigo e vendetta. L'idea che alcuni crimini «chiedano a gran voce» una punizione è talvolta travestita dall'idea che la pena esprima l'oltraggio di una società di fronte a un atto particolare; quando però il castigo è ridotto a poco più che a un desiderio di vendetta è difficile che, per parte sua, appaia adeguato come giustificazione della pena.

Un male necessario In netto contrasto con le posizioni retributiviste, le giustificazioni utilitariste e consequenzialiste della pena non solo negano che essa sia una buona cosa, ma di fatto la considerano un male. Il pioniere dell'utilitarismo classico, Jeremy Bentham, considerava la pena come un male necessario: un male perché essa si aggiunge alla somma dell'infelicità umana, ma necessario, e dunque giustificato, solo in quanto i benefici che essa procura superano l'infelicità che causa. Né questa è una posizione puramente teorica, come chiarì nel XIX secolo Elizabeth Fry, riformatrice eminen-

> **‘Ogni punizione è un danno: ogni punizione è in se stessa un male.’**
> **Jeremy Bentham, 1789**

temente pratica del sistema carcerario: «La pena non è per vendetta, ma per ridurre il crimine e per riformare il criminale».

Il ruolo della pena nella riduzione del crimine è generalmente inteso sotto due forme principali: l'incapacitazione e la deterrenza. Un assassino giustiziato certamente non ripeterà l'offesa, e neppure uno che sarà incarcerato. Il grado di incapacitazione – soprattutto quella permanente, attraverso la pena capitale – può essere oggetto di discussione, ma il bisogno di misure di questo tipo nell'interesse pubblico è difficilmente contestabile. Il caso della deterrenza è meno semplice. Sembra perverso dire che qualcuno dovrebbe essere punito non per il crimine che ha commesso, ma per dissuadere altri dal recare danno in modo simile; e vi sono dubbi sulla sua utilità pratica, in quanto gli studi suggeriscono che sia soprattutto la paura di essere catturati a dissuadere, piuttosto che la punizione che possa seguirne.

L'altro punto prevalente nella riflessione utilitarista sulla pena è la riabilitazione del criminale. Almeno per il pensiero liberale è, ovviamente, attraente vedere la pena come una forma di terapia grazie alla quale i colpevoli vengono rieducati e riabilitati in modo tale che possano diventare a pieno titolo membri utili della società. Ci sono comunque seri dubbi sulla capacità dei sistemi penali, almeno quelli più attuali, di raggiungere tali obiettivi.

In pratica è facile produrre controesempi che mostrino l'inadeguatezza di una particolare giustificazione utilitarista della pena: basti citare i casi in cui un colpevole non rappresenta un pericolo per la gente, o non ha bisogno di riabilitazione, o la sua punizione non avrebbe alcun valore deterrente. L'approccio comune, pertanto, è di offrire un'ampia gamma di possibili benefici che la punizione può procurare, senza però suggerire che si applichino tutti e in tutti i casi. Ma persino così possiamo accorgerci di come non sia del tutto soddisfacente una spiegazione meramente utilitarista e di come anche il principio della retribuzione abbia bisogno di uno spazio proprio. Interpretando questo sentimento, numerose recenti teorie si sono rivelate di natura ibrida, in quanto tentano di combinare elementi utilitaristi e retributivisti entro una spiegazione complessiva della pena. Il principale fine, allora, potrebbe essere quello di fissare priorità nei vari obiettivi specifici, mostrando dove questi contrastino con le politiche e le pratiche attuali.

idea chiave
La pena è adeguata al crimine?

49 Terra, scialuppa di salvataggio

«*Alla deriva*... Così, eccoci qui, 50 persone nella nostra scialuppa di salvataggio. Ammettiamo, ad essere generosi, che vi sia posto per altre 10, in totale 60. Ammettiamo che 50 di noi sulla scialuppa vedano altri 100 uomini che nuotano nell'acqua, implorandoci per carità di farli salire sulla nostra barca...

... Abbiamo diverse possibilità: possiamo essere tentati di cercare di vivere secondo l'ideale cristiano dell'essere "custodi dei nostri fratelli", o secondo quello marxista di "a ciascuno secondo i suoi bisogni". Poiché nell'acqua i bisogni sono gli stessi per tutti, e poiché tutti possono essere considerati come "nostri fratelli", li prenderemmo tutti sulla nostra scialuppa, raggiungendo il totale di 150 in una barca destinata a 60. La scialuppa affonda e affogheremo tutti. Giustizia per tutti, catastrofe per tutti... Poiché la scialuppa ha una capacità in eccesso non utilizzata di 10 passeggeri, potremmo far salire solo quei 10. Ma quali?... Supponiamo infine di decidere di... non far salire altri sulla scialuppa. La nostra sopravvivenza è allora possibile, ma dovremo stare costantemente in guardia contro le squadre di imbarco».

In un saggio pubblicato nel 1974, l'ecologista statunitense Garrett Hardin introdusse la metafora della scialuppa di salvataggio per dimostrare la sua tesi contro i ricchi paesi occidentali che aiutano le nazioni più povere e in via di sviluppo. Instancabile flagello per liberali dal cuore pronto a sanguinare, Hardin argomenta che gli interventi dell'Occidente, ben intenzionati ma maldestri, danneggiano nel lungo periodo sia i ricchi sia i poveri. I paesi destinatari di aiuti

linea del tempo

circa 30

La regola aurea

stranieri sviluppano una cultura della dipendenza e così non riescono a «imparare a proprie spese» i pericoli di una pianificazione inadeguata e di un aumento incontrollato della popolazione. Allo stesso tempo, l'immigrazione illimitata comporterà che la popolazione occidentale dalla crescita quasi stagnante venga rapidamente sommersa da un inarrestabile flusso di rifugiati provenienti dai paesi poveri. Valutando la responsabilità di questi mali, Hardin dà la colpa ai liberali straziati nella loro coscienza: di essi critica soprattutto l'atteggiamento che finisce per incoraggiare la «tragedia dei beni comuni», un processo in cui risorse limitate, idealmente considerate come la giusta proprietà dell'umanità intera, cadono sotto una sorta di gestione collettiva che conduce inevitabilmente all'ipersfruttamento e alla rovina.

La tragedia dei beni comuni

Hardin ricorse alla dura etica della scialuppa di salvataggio in risposta alle scorciatoie adottate dagli ambientalisti sognatori con la loro metafora dell'accogliente «Terra, navicella spaziale»; secondo questa immagine, siamo tutti a bordo di una navicella spaziale, cosicché è nostro dovere assicurarci che nessuno sprechi le preziose e limitate risorse disponibili. Il problema sorge quando la metafora si trasforma nell'immagine, cara ai liberali, di un grande e felice equipaggio che opera in armonia, incoraggiando l'idea che le risorse del mondo siano gestite in comune e che chiunque vi partecipi in modo giusto ed equo. Un coltivatore che possiede un pezzo di terra avrà cura della sua proprietà e farà in modo che non sia rovinata dal pascolo eccessivo, ma se diventa terreno comune aperto a tutti, non sarà più suo interesse proteggerlo. La tentazione di un guadagno a breve termine implica la veloce scomparsa di vincoli autoimposti, e rapidamente sopraggiungeranno degrado e declino. Questo processo, inevitabile secondo Hardin «in un mondo popolato da esseri umani non proprio perfetti», è ciò che egli definisce «la tragedia dei beni comuni». In questo modo, quando le risorse della Terra (aria, acqua, pesce degli oceani, ecc.) verranno trattate come beni comuni, non se ne avrà un'appropriata gestione e seguirà sicuramente la rovina.

> **La rovina è il destino verso il quale tutti gli uomini precipitano, ciascuno inseguendo il proprio interesse in una società che crede nella libertà della gestione dei beni comuni. Questa libertà porta tutti alla rovina.**
>
> **Garrett Hardin, 1968**

Etica spietata Hardin non è apologetico nel promuovere la sua etica della «spietata» scialuppa di salvataggio. Senza farsi tormentare dalla propria coscienza, il suo consiglio ai liberali pieni di sensi di colpa è quello di «uscire e cedere il proprio posto agli altri», eliminando così il rimorso che minaccia di destabilizzare la scialuppa. Non ci si deve arrovellare intorno al come si è arrivati a questo punto – «non possiamo modificare il passato» – ed è solo adottando una posizione salda e senza compromessi che possiamo salvaguardare il mondo (o, almeno, la nostra parte di esso) per le generazioni future.

Il quadro della relazione tra paesi ricchi e poveri non è certo edificante, coi primi tranquillamente nascosti nelle loro scialuppe, pronti coi remi a spaccare le teste e picchiare sulle nocche dei poveri che cercano di salire a bordo. Ma quello di Hardin non è l'unico modo di interpretare la metafora. La scialuppa è davvero in pericolo di affondare? Qual è la sua effettiva capacità? O basterebbe piuttosto che i ricchi traboccanti di cibo facessero un po' di movimento e riducessero le loro razioni?

Gran parte dell'argomentazione di Hardin poggia sull'ipotesi che il più alto ritmo riproduttivo dei paesi poveri continuerebbe anche se essi ricevessero un trattamento più equo; egli non ammette cioè che tale ritmo possa essere una *risposta* all'alta mortalità infantile, alla bassa aspettativa di vita, a un'educazione limitata e così via. Senza la patina che Hardin vi aveva messo, restiamo, come direbbero i liberali, di fronte a un quadro di grossolana e palese immoralità: egoismo, soddisfazione dei propri desideri, mancanza di compassione...

Confini morali Sotto questa luce, la colpa del liberale appare in tutta la sua evidenza. Un liberale autorizzato a stare sulla scialuppa non sognerebbe mai di picchiare con un remo la testa di un compagno; e, dunque, come potrebbe contemplare una simile azione (o anche solo permettere che sia compiuta) nei confronti di sventurati che si affannano a nuotare attorno alla barca? Se si ipotizza che vi sia ancora posto sulla scialuppa, costui non ha forse il dovere morale di aiutare gli sfortunati a uscire dall'acqua, condividendo con loro le sue razioni di cibo?

Lo scenario della scialuppa lancia una bella sfida al liberalismo occidentale. Uno dei principali requisiti della giustizia sociale è che le persone siano trattate in

modo imparziale; le cose che sono al di fuori del nostro controllo (fattori accidentali dovuti alla nascita, al genere, al colore della pelle, ecc.) non dovrebbero affatto influire su come trattare una persona e valutarla moralmente. E, tuttavia, un fattore di questo tipo – il luogo in cui capita di nascere – sembra giocare un ruolo molto importante nella nostra vita morale, non solo per i sostenitori di Hardin, ma anche per coloro che si professano liberali. Come si può attribuire tanto peso morale a qualcosa di così arbitrario come i confini nazionali?

Di fronte a questa sfida, il liberale deve illustrare le ragioni per cui può essere sospesa o attenuata la richiesta di imparzialità quando consideriamo parti del mondo diverse dalla nostra, mostrando cioè perché sia giusto per noi riservare una preferenza morale al nostro modello; oppure deve accettare che vi sia un'incoerenza al cuore stesso dell'attuale liberalismo, in quanto la coerenza chiede che i princìpi di moralità e giustizia sociale siano estesi globalmente.

Di recente alcuni analisti hanno tentato di affrontare la questione in entrambe le maniere. L'argomento in favore della parzialità come ingrediente essenziale del pensiero liberale, pur essendo utile nell'affrontare le realtà globali, è certo destinato a ridimensionare la propria portata e dignità. D'altro lato, il liberalismo cosmopolita, pure lodevole, comporta un'inversione di rotta nelle pratiche e nelle politiche attuali di cooperazione e rischia di andare a picco scontrandosi con quelle stesse realtà globali. In un modo o nell'altro, c'è ancora tanto lavoro da fare in filosofia politica nell'ambito della giustizia globale e internazionale.

“La sopravvivenza nel prossimo futuro richiede che governiamo le nostre azioni secondo l'etica della scialuppa di salvataggio. I posteri vivranno male se non lo facciamo.”

Garrett Hardin, 1974

idea chiave
C'è posto sulla barca?

50 La guerra giusta

Mentre la guerra non ha mai perso i suoi sostenitori, gli studiosi tendono per lo più a simpatizzare coi sentimenti del poeta Charles Sorley, che scriveva nel 1915, pochi mesi prima della sua morte, avvenuta all'età di 21 anni durante la battaglia di Loos: «Non esiste una guerra giusta. Ciò che stiamo facendo è scacciare Satana con Satana». D'altra parte, molti sarebbero d'accordo sul fatto che, mentre la guerra è sempre un male, alcuni demoni sono peggiori di altri. Sì, la guerra se possibile deve essere evitata, ma non ad ogni costo. Potrebbe essere il minore tra due mali; la motivazione potrebbe essere così impellente, la causa così importante da giustificare moralmente il ricorso alle armi. In queste circostanze, la guerra può essere giusta.

Il dibattito filosofico sulla moralità della guerra, questione oggi più viva che mai, ha una lunga storia. In Occidente, i problemi in origine sollevati nell'antica Grecia e a Roma furono ripresi dalla Chiesa Cristiana. La conversione dell'Impero romano al Cristianesimo nel IV secolo comportò un compromesso tra gli insegnamenti pacifisti della prima Chiesa Cristiana e le richieste militari dei reggitori dell'impero. Agostino sollecitò un tale accordo, richiesto anche da Tommaso d'Aquino, che sviluppò la distinzione ora canonica tra *jus ad bellum* («giustizia per la guerra», cioè condizioni nelle quali è moralmente giusto prendere le armi) e *jus in bello* («giustizia in guerra», cioè regole di condotta appropriate, una volta che il combattimento sia già avviato). La discussione sulla «teoria della guerra giusta» è essenzialmente strutturata attorno a queste due idee.

> **‘Non c'è mai stata una buona guerra o una cattiva pace.’**
>
> **Benjamin Franklin, 1783**

Condizioni di guerra I principali obiettivi della teoria della guerra giusta sono di identificare un insieme di condizioni nelle quali risulti moralmente accettabile ricorrere alle armi e offrire un orientamento sui limiti entro i quali la guerra va condotta. I princìpi relativi allo *jus ad bellum* sono stati molto discussi

linea del tempo

circa 1260
La guerra giusta
Atti e omissioni

e via via rettificati nel corso dei secoli. Alcuni sono più controversi di altri; presumibilmente, nella maggior parte dei casi, il diavolo si è annidato nei dettagli dell'interpretazione. Si concorda generalmente sul fatto che le diverse condizioni siano tutte necessarie, e nessuna sufficiente, per giustificare una guerra. Una qualche forma di consenso è stata raggiunta a proposito delle seguenti condizioni.

Giusta causa La condizione al momento più discussa per una guerra moralmente difendibile è quella di giusta causa. Nei secoli antichi, questo principio era interpretato in modo piuttosto generico e poteva includere, per esempio, una forma di motivazione religiosa: nell'Occidente laico una tale causa sarebbe oggi generalmente considerata ideologica e, dunque, inappropriata. Numerosi studiosi moderni hanno circoscritto l'ambito di questa condizione alla difesa contro l'aggressione; in modo meno controverso, ciò includerebbe l'autodifesa contro una violazione dei princìpi fondamentali del paese (la sua sovranità politica e la sua integrità territoriale, come nel caso del Kuwait contro l'Iraq nel 1990-1991); molti vorrebbero estendere tale principio fino a coprire l'assistenza a un terzo che subisca tale aggressione (per esempio, le forze di coalizione che liberarono il Kuwait nel 1991). Molto più controversa è l'azione militare preventiva contro un potenziale aggressore, là dove manchi inevitabilmente la prova definitiva dell'intenzione. In tali casi, è controverso se la forza preventiva non sia essa stessa un'aggressione, e alcuni sostengono che solo l'effettiva aggressione – dopo cioè che si sia verificata – può costituire una giusta causa.

«Bismarck ha combattuto guerre «necessarie» e ha ucciso migliaia di persone; gli idealisti del XX secolo hanno combattuto guerre «giuste» e ucciso milioni di persone.»

Alan J.P. Taylor, 1906-1990

Giusta intenzione Strettamente legata alla giusta causa è la giusta intenzione. Non è sufficiente avere una giusta causa; è necessario che il fine e il solo fine dell'azione militare sia di favorire quella causa. A proposito di tale connessione, san Tommaso parla del promuovere il bene e dell'evitare il male, ma il punto cruciale è semplicemente che l'unica motivazione dovrebbe essere quella di raddrizzare un torto causato dall'aggressione che ha poi fornito una giusta causa. Quest'ultima non può essere una foglia di fico per ulteriori motivazioni come l'interesse nazionale o l'espansione territoriale: così, liberare il Kuwait in risposta all'aggressione irachena è un'azione giustificata; non lo è più il farlo con l'obiettivo ultimo di promuovere i propri interessi petroliferi.

Jus in bello

L'altro aspetto della teoria della guerra giusta è lo *jus in bello*, cioè la valutazione degli elementi che costituiscono una condotta moralmente accettabile e appropriata una volta che il combattimento sia iniziato. Questa riflessione ha una portata molto vasta, che si estende dal comportamento dei singoli soldati nelle loro relazioni coi nemici e coi civili, fino alle principali questioni strategiche, come l'uso di armi (nucleari, chimiche, mine, *cluster bomb*, ecc.). In quest'area prevalgono generalmente due considerazioni. La proporzionalità comporta che mezzi e fini si pareggino: per fare un esempio estremo, quasi tutti accettano che un attacco nucleare non sia giustificabile, per quanto possa dirsi riuscito nel raggiungimento di un obiettivo militare. La discriminazione richiede una rigida distinzione tra combattenti e non combattenti: non è, per esempio, considerato accettabile porre i civili come obiettivi militari, anche se questo potrebbe aiutare a minare il morale degli avversari.

È chiaramente possibile che una guerra giusta sia combattuta ingiustamente e, viceversa, che una guerra ingiusta sia combattuta giustamente. In altre parole, i requisiti dello *jus ad bellum* e dello *jus in bello* sono distinti, e una condizione può essere soddisfatta senza l'altra. Molti aspetti dello *jus in bello*, in particolare, coincidono con la materia del diritto internazionale (come le norme di Hague e le convenzioni di Ginevra) e le trasgressioni, sia da parte dei vincitori sia dei vinti, dovrebbero in linea di principio essere considerate crimini di guerra.

Autorità pertinente Che la decisione di armarsi possa essere presa solo dalla «autorità pertinente», secondo un processo equo, appare ovvio. Con «pertinente» si indica fondamentalmente qualsiasi corpo o istituzione dello Stato detenga il potere sovrano (la sua competenza a dichiarare guerra sarà in generale definita già nella costituzione di quel paese). «Dichiarare guerra» è espressione degna di attenzione, poiché l'intenzione di armarsi dovrebbe essere formalmente dichiarata sia ai cittadini del proprio paese sia allo stato nemico. Si tratta, comunque, di qualcosa di «perverso», dal momento che tale dichiarazione conferisce in sé un vantaggio strategico al nemico, che è stato certamente privato del diritto a tale considerazione nel momento in cui sia iniziata l'aggressione. Quello di «autorità pertinente» è un concetto estremamente controverso, che solleva questioni spinose sul legittimo governo e sulla giusta relazione tra i potenti e il popolo.

> **‘In guerra non c'è via di mezzo.’**
>
> **Winston Churchill, 1949**

Ultima risorsa Il ricorso alla guerra è giustificato solo se – per quanto giusta sia la causa – sia stata precedentemente praticata o almeno presa in considerazione ogni altra opzione pacifica e non militare. Se, per esempio, un conflitto potesse essere evitato per via diplomatica, sarebbe categoricamente sbagliato adottare

una risposta militare. Vanno prese in considerazione sanzioni economiche o di altro tipo, valutandone l'impatto sui civili rispetto a quello certamente causato da un'azione militare.

Prospettiva di successo Qualora sia soddisfatta ogni altra condizione per giustificare l'intervento militare, un paese dovrebbe ricorrere alla guerra solo se ha una «ragionevole» possibilità di successo. Questa condizione suona abbastanza prudente: non c'è alcuna utilità nello sprecare invano vite e risorse. E d'altra parte, cosa significa «di successo»? È comunque *sbagliato* per un potere più debole affrontare un aggressore più forte, per quanto sia svantaggiato in partenza? Molti si sentiranno offesi dal sapore fortemente consequenzialista di questa condizione: talvolta è giusto resistere a un aggressore – e immorale, perfino codardo il non farlo – per quanto inutile appaia l'azione.

‘La politica è guerra senza spargimento di sangue; la guerra è politica con spargimento di sangue.’
Mao Zedong, 1938

Proporzionalità Questo elemento implica l'equilibrio tra il fine desiderato e le conseguenze probabili: il bene che ci si aspetta (raddrizzare il torto che costituisce la giusta causa) deve essere tenuto nel debito conto rispetto al danno (vittime, sofferenza umana, ecc.). Così, ci si deve aspettare che l'azione militare faccia più bene che male; il vantaggio deve valere la spesa. Si tratta di una considerazione prudenziale e fortemente consequenzialista, sebbene in questo caso quasi irresistibile, se (un «se» enorme) il bene e il male che ne conseguono possono essere definiti e misurati accuratamente. In quest'ambito, quando veniamo a considerare la proporzionalità tra mezzi militari e fini, cominciamo a disperderci nel territorio dello *jus in bello*, la condotta appropriata in guerra (si veda il riquadro a fianco).

Non solo guerra giusta Tra i filosofi contemporanei, la teoria della guerra giusta è probabilmente l'ambito di discussione più acceso, ma non è il solo. Le due prospettive estreme sono il realismo e il pacifismo. I realisti sono scettici sull'intero progetto di applicare concetti etici alla guerra (o ad ogni altro ambito della politica straniera); l'influenza internazionale e la sicurezza nazionale sono gli interessi fondamentali: i veri giocatori mondiali fanno sul serio, la moralità è per dilettanti. In totale opposizione a questa prospettiva, i pacifisti credono che la moralità debba mantenere la propria influenza sulle questioni internazionali. Diversamente dai difensori della guerra giusta, l'azione militare non è mai per il pacifista la soluzione giusta: c'è sempre una via migliore.

idea chiave
Combatti la guerra giusta

Glossario

I termini in grassetto all'interno delle spiegazioni rimandano alle specifiche voci del glossario.

Analogia Rapporto di somiglianza tra alcuni elementi costitutivi due fatti o oggetti; l'argomentazione per analogia si serve delle somiglianze note per dedurne altre sotto aspetti non noti.

Analitico Detto di una proposizione che non fornisce informazioni aggiuntive rispetto a quelle contenute nel significato dei termini implicati (per esempio «Tutti gli stalloni sono maschi»). Viceversa, una proposizione che fornisce informazioni significative («Gli stalloni corrono più velocemente delle cavalle») viene descritta come sintetica.

Antirealismo *si veda* **Soggettivismo**.

A posteriori *si veda* **A priori**.

A priori Detto di una proposizione che può essere riconosciuta come vera senza ricorrere all'evidenza dell'esperienza. Viceversa, una proposizione che richieda una tale evidenza è detta a posteriori.

Assolutismo In etica, dottrina secondo cui certe azioni sono giuste o sbagliate in qualsiasi circostanza o quali che siano le conseguenze.

Consequenzialismo In etica, dottrina secondo cui la giustezza delle azioni va valutata esclusivamente in riferimento alla loro efficacia nel condurre a determinati fini o circostanze desiderabili.

Contingente Detto di qualcosa che risulta vero ma sarebbe potuto non esserlo. Al contrario, una verità necessaria non sarebbe potuta essere diversamente, ma è vera in qualsiasi circostanza o in ogni mondo possibile.

Deduzione Forma di **inferenza** in cui la conclusione segue dalle premesse, o è implicata in esse; se le premesse di un'argomentazione deduttiva valida sono vere, seguirà che la conclusione è vera.

Deontologia Prospettiva secondo cui certe azioni sono intrinsecamente giuste o sbagliate, indipendentemente dalle conseguenze; un'enfasi particolare è posta sui doveri e sulle intenzioni degli agenti morali.

Determinismo Teoria per cui ogni evento ha una causa precedente, e perciò ogni condizione nel mondo è necessitata o determinata da una condizione precedente. Il problema del libero arbitrio si pone in rapporto alla minaccia rappresentata per la nostra libertà d'azione dal determinismo.

Dualismo In filosofia della mente, dottrina secondo cui la mente (o anima) e la materia (o corpo) sono distinti. I dualisti della sostanza ritengono che mente e materia siano due sostanze essenzialmente differenti; i dualisti della proprietà ritengono che un individuo abbia due tipi di proprietà essenzialmente diversi, mentale e fisica. In opposizione al dualismo sono l'idealismo o immaterialismo (menti e idee sono tutto ciò che esiste) e il fisicalismo o materialismo (corpi e materia sono tutto ciò che esiste).

Empirico Detto di un concetto o di una credenza basati sull'esperienza (per esempio, i dati sensibili o l'evidenza dei sensi); una verità empirica può essere confermata come tale solo facendo appello all'esperienza.

Empirismo Dottrina secondo cui ogni conoscenza si basa sull'esperienza derivata dai sensi, o è inestricabilmente legata ad essa; è la negazione di una conoscenza **a priori**.

Epistemologia Teoria della conoscenza che riflette sui suoi fondamenti, sulla giustificazione e sul ruolo della ragione e/o dell'esperienza nell'acquisizione della conoscenza stessa.

Estetica Ambito della filosofia che si occupa dell'arte; comprende anche la natura e la definizione delle opere d'arte, il fondamento del valore estetico, la giustificazione del giudizio e della critica estetica.

Fallacia Errore di ragionamento. La fallacia formale, dovuta alla struttura logica dell'argomentazione, è generalmente distinta da quella informale, che comprende i molti altri modi in cui il ragionamento può andare fuori strada.

Fisicalismo *si veda* **Dualismo.**

Idealismo *si veda* **Dualismo.**

Immaterialismo *si veda* **Dualismo.**

Induzione Forma di **inferenza** in cui una conclusione empirica (una legge o principio generale) è tratta da premesse empiriche (osservazioni particolari su come sono le cose nel mondo); la conclusione è solo supportata (e non implicata) dalle premesse, cosicché le premesse possono essere vere, ma la conclusione falsa.

Inferenza Processo del ragionamento che muove dalle premesse verso una conclusione; i principali tipi di inferenza sono la **deduzione** e l'**induzione.** Fine della logica è distinguere le buone dalle cattive inferenze.

Libero arbitrio *si veda* **Determinismo.**

Libertarismo Dottrina secondo cui il **determinismo** è falso e le scelte e le azioni umane sono autenticamente libere.

Logica *si veda* **Inferenza.**

Materialismo *si veda* **Dualismo.**

Metafisica Ambito della filosofia che riflette sulla natura o struttura della realtà, concentrandosi generalmente su nozioni come essere, sostanza e causa.

Naturalismo In etica, dottrina secondo cui i concetti morali possono essere spiegati o analizzati puramente in termini di «fatti di natura».

Necessario *si veda* **Contingente.**

Normativo Relativo alle norme (modelli o princìpi) in base a cui viene giudicata o guidata la condotta morale. La distinzione normativo/descrittivo è perfettamente allineata con quella valori/fatti.

Oggettivismo In etica ed estetica, dottrina secondo cui valori e proprietà come bontà e bellezza sono inerenti, o intrinseci, agli oggetti ed esistono indipendentemente dall'umana apprensione degli stessi.

Paradosso In logica, argomento le cui premesse evidentemente inoppugnabili conducono, attraverso un ragionamento valido, a una conclusione inaccettabile o contraddittoria.

Razionalismo Dottrina secondo cui la conoscenza (o una qualche forma di conoscenza) può essere acquisita diversamente che attraverso i sensi, cioè con il solo esercizio della nostra facoltà di ragionamento.

Realismo Dottrina secondo cui i valori etici ed estetici, le proprietà matematiche, ecc., esistono realmente nel mondo, indipendentemente dalla nostra conoscenza o esperienza di essi.

Riduzionismo Spiegazione che consiste nel considerare certi ordini di fenomeni come soggetti alle leggi più semplici, più precise o meglio accessibili, di un altro ordine di fenomeni: ad esempio, i fenomeni mentali spiegati in termini puramente fisici.

Relativismo In etica, dottrina secondo cui la giustezza o meno delle azioni è determinata dalla cultura e dalle tradizioni di particolari gruppi sociali o comunità.

Scetticismo Posizione filosofica che sfida ogni nostra rivendicazione alla conoscenza in alcune aree di riflessione o in tutte.

Soggettivismo (o **Antirealismo**) In etica ed estetica, dottrina secondo cui il valore non è radicato nella realtà esterna, ma nelle nostre credenze o risposte emotive ad essa.

Sintetico *si veda* **Analitico.**

Utilitarismo In etica, sistema consequenzialista in cui le azioni sono giudicate giuste o sbagliate nella misura in cui aumentano o diminuiscono il benessere umano o «utilità»; l'utilità è interpretata nella tradizione classica come piacere o felicità.

Indice analitico

Indice